المنهج الوقائي في الإسلام

د. أحمد محمد كنعان*

تمهيد

لقد كان الإسلام سباقا لإرساء مفاهيم جديدة في ميدان الصحة، وفي مقدمة هذه المفاهيم (الوقاية). فبعد أن كان أهل الطب يولون جل اهتمامهم للإنسان حال مرضه، جاء الإسلام فوجه الأنظار إلى الوقاية من المرض قبل وقوعه. وتعد هذه النقلة فتحا جديدا في ميدان الصحة لم يسبق الإسلام إليها.

وقد أصبحنا اليوم أكثر إدراكا لأهمية (الوقاية) في حياتنا نتيجة معرفتنا بحجم الأضرار المادية والاجتماعية والنفسية التي تنجم عن المرض. فالإحصائيات تقول: إنه يموت سنويا ملايين البشر، وتضيع ملايين من ساعات العمل، وتنفق ملايين كثيرة على علاج أمراض يمكن الوقاية منها بتكلفة زهيدة جدا لا تكاد تساوي شيئا إذا ما قورنت

* رئيس قسم مكافحة الأمراض المعدية - المنطقة الشرقية - المملكة العربية السعودية.

بالتكاليف الباهظة التي تنفق على العلاج. وعلى سبيل المثال: إن داء الجدري (Smallpox) الذي كان يفتك سنويا بعشرات الآلاف من المرضى، وكان يخلف عند مئات الآلاف تشوهات وعاهات دائمة، وكان يكلف البشرية أكثر من مليار (= ألف مليون) دولار سنويا. أمكن القضاء عليه[١]، واستئصاله نهائيا من على وجه الأرض بأقل من ثلث ذلك المبلغ نتيجة برنامج التحصين ضد الجدري الذي تم تنفيذه على نطاق عالمي[٢].

فإذا كانت البشرية قد كسبت هذا المكسب بشريا وماديا نتيجة قضائها على مرض واحد، فإن لنا أن نقدر المكسب العظيم الذي عاد به الإسلام على المجتمع المسلم نتيجة تشريعاته ووصاياه الصحية التي قضت على كثير من الأمراض العضوية والاجتماعية والنفسية التي كانت منتشرة قبل ظهور الإسلام، وفي مقدمتها: الإدمان على الخمر، والفواحش الجنسية التي كانت متفشية في المجتمع الجاهلي آنذاك.

ومن عظمة الإسلام أنه استطاع القضاء على هذه الأمراض ببضع آيات من القرآن. بينما عجزت كثير من أمم الأرض عن معالجة هذه الأمراض والقضاء عليها، على الرغم من الملايين التي أنفقتها، وعلى الرغم من تسخيرها شتى وسائل الإعلام، وتنفيذها أشد العقوبات[٣]!

ويرجع السبب في فعالية التوجيهات الصحية في الإسلام إلى أن التشريع الإسلامي جعل مفهوم الصحة مفهوما (تعبديا) فهو مثلا لم يكتف بالدعوة إلى الطهارة، بل جعل الطهارة شرطا في صحة كثير من العبادات. وهو كذلك لم يتوقف عند التحذير من أضرار الخمرة، بل حد لشاربها حدا رادعا في الدنيا، وعذابا أليما في الآخرة. وهكذا سائر التشريعات المتعلقة بالصحة.

أضف إلى ذلك. أن الإسلام جعل أجراً كبيرا لمن يأخذ بأسباب الوقاية، في مقابل الإثم الذي يلحق بمن يفرط في الأخذ بتلك الأسباب. كما عبر عن ذلك صراحة حديث النبي (ص) الذي جاء فيه: «. وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يارسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟! قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»[٤].

فكما أن الإسلام رتب العقوبة على من يمارس الجنس الحرام، فإنه بالمقابل رتب الأجر والمثوبة لمن يتقي الله، ويأخذ بأسباب الوقاية، فيمارس الجنس الحلال.

وإذا ما تتبعنا منهج التشريع الإسلامي في مختلف أبوابه فإننا نجده ينحو هذا المنحى، ويتجه نحو هدف أساسي، وهو حفظ (أو وقاية) أمور خمسة أساسية في حياة الإنسان، وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وهي التي يطلق عليها الفقهاء اسم (الضرورات الخمس) مما يعني أن (الوقاية) معلم أساسي من معالم التشريع الإسلامي.

وقد شدد الإسلام في وضع الضوابط التي من شأنها صيانة هذه الضرورات ووقايتها من الأضرار التي قد تلحق بها، وفي مقدمة هذه الضوابط: القاعدة الفقهية التي تقرر أن (دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة)، وهي كما نلاحظ قاعدة وقائية خالصة، بل إن هذه القاعدة تلخص مفهوم الوقاية في الإسلام تلخيصا بليغا، إذ ليست الوقاية في حقيقتها غير وسيلة لدفع الضرر عن الفرد والمجتمع، وجلب المنفعة لهما.

وقد حبا الخالق العظيم عز وجل الإنسان بجملة من الغرائز التي تعينه على دفع الضرر عن نفسه، كما أرشده إلى جملة من القواعد الوقائية التي تعينه على حفظ صحته. وبلغت عناية الإسلام بصحة الإنسان أنه خفف عنه (في ظروف خاصة سوف نبينها فيما بعد) بعض الفرائض، وأباح له بعض ما نهاه عنه، وذلك بقصد وقايته من الأضرار التي يمكن أن تلحق به من جراء تلك الأوامر والنواهي، وبناء عليه فقد قرر الفقهاء أن (الضرورات تبيح المحظورات) وقرروا كذلك أن (الضرر الأشد يدفع بالضرر الأخف)، وفي هذا غاية التيسير، وفيه كذلك دليل واضح على حكمة الخالق العظيم الذي شرع للبشر شرعا حنيفا يساير فطرتهم، ويراعي في الوقت نفسه الظروف الخاصة التي قد تعرضهم للخطر، فيحميهم بهذا التخفيف ويقيهم من ذلك الخطر.

وقد حفل التشريع الإسلامي بالكثير من الأحكام التي تستهدف وقاية الفرد والمجتمع من الأمراض النفسية والعضوية والاجتماعية. وسوف نتناول أهم هذه الأحكام تحت العناوين الآتية التي تشكل في مجملها المنهج الوقائي في الإسلام، وهي:

أ- الوقاية بالعبادة.

ب- الوقاية بالطهارة.

ج- الوقاية بالحض على العادات الحسنة.

د- الوقاية بتحريم الخبائث.

هـ- الوقاية بالعزل الصحي والحجر الصحي.

و- الوقاية بالتداوي.

أ- الوقاية بالعبادة

وقبل الحديث عن أثر العبادة في الوقاية، لابد من التنويه بأن الأصل في (العبادات) أن نؤديها امتثالا لأمر الخالق عز وجل، سواء أدركنا الحكمة منها، أم لم ندركها. إذ نحن متعبدون لله عز وجل بأداء هذه العبادات، وليس بما ندركه من حكمة فيها.

وقد عرفنا حتى الآن الكثير من الحكم التي تنطوي عليها العبادات ومازلنا نكتشف يوما بعد يوم المزيد من هذه الحكم كلما تقدم العلم فأزاح لنا الستر عن بعض ما نجهل!

ونلاحظ أن أول ما يميز العبادات في الإسلام أنها (عبادات عملية) فهي ليست مجرد تبتل وأذكار يؤديها القلب أو اللسان دون الجوارح، بل هي أعمال يشارك فيها القلب واللسان والعقل وسائر الجوارح. فهي في وقت واحد: عبادة ورياضة وسلوك وأخلاق!

والعبادات في الإسلام أيضا (فعل اجتماعي) فهي تحرض النفس البشرية لفعل الخير، وهذا ما يجعل الإنسان عضوا فاعلا في مجتمعه.

والعبادات في الإسلام تعمل على تقوية (خلق التقوى) في النفس، مما يجعل من المسلم إنسانا عمليا واقعيا، إن أراد عمل شيء هيأ له الأسباب، وأعد له العدة اللازمة!

ومن هنا يتبين لنا أن العبادات في الإسلام أشبه ما تكون باللقاحات، فهي تحصن الفرد والمجتمع ضد كثير من الأمراض النفسية والاجتماعية، وهذا ما سوف نتبينه من خلال استعراض أهم العبادات في الإسلام.

١- الدعاء: وهو (مخ العبادة) أو (هو العبادة) [٥] كما أخبر رسول الله (ص) وقد أمرنا الله عز وجل أن ندعوه، ووعدنا بالاستجابة فقال تعالى: «ادعوني استجب لكم» غافر(٦٠).

ومن أصول الإيمان التي على المؤمن أن يستيقنها أن المرض لا يصيب الإنسان إلا أن يشاء الله عز وجل الذي إن شاء أمرض، وإن شاء لم يمرض. ومن ثم فإن الاستعانة بالله عز وجل عن طريق الدعاء تعد وسيلة وقائية ضد المرض وضد غيره من عاديات الزمان، ولهذا ورد أن (الدعاء سلاح المؤمن).

وهناك شروط عديدة لاستجابة الدعاء، في مقدمتها: الأخذ بأسباب الاستجابة، فلا يجوز أن يكون العبد مفرطا في أمره ثم ينتظر استجابة دعائه، وإلا كان كالرجل الذي أخبر عنه رسول الله (ص): «يطيل السفر أشعث أغبر، يمد يديه إلى السماء: يارب. يارب. ومطعمه حرام، وشربه حرام،

وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأنّى يستجاب له؟»(٦) وهكذا يكون حال من يفرط في أمور صحته، ثم يدعو الله أن يبعد عنه المرض، فأنّى يستجاب له؟!

وقد كان رسول الله (ص) كثير الدعاء، لكنه مع ثقته باستجابة دعائه، لم يكن يفرط في شؤون صحته، بل كان يأخذ بالأسباب التي تحفظ عليه عافيته. فإذا ما أخذنا بهذا الهدي النبوي الحكيم فإن الدعاء يصبح علاجا وقائيا فريدا، قد يبلغ في دفع المرض، ما لا يبلغه الدواء نفسه، وبخاصة حين يصدر الدعاء عن نفس مؤمنة مطمئنة إلى أن الشفاء بيد الله عز وجل وحده.

٢- **الصلاة**: وقد بلغ من عناية الإسلام بالصلاة أنه أمر بالمحافظة عليها في الحضر والسفر والأمن والخوف، كما شدد النكير على من يفرط بها، باعتبارها عمود الدين كما أخبر رسول الله (ص) والصلاة فوق هذا عبادة عظيمة الفائدة في الوقاية. فهي رياضة للبدن، بدءاً من الوضوء الذي يقوم (خمس مرات في اليوم) بتنشيط الدورة الدموية، وانتهاء بحركات الصلاة نفسها التي لا تكاد تترك مفصلا ولا عضلة في الجسم إلا حركتها، مما يجعل الجسم في نشاط دائم.

وربما أصبحنا اليوم (أكثر من أي يوم مضى) ندرك أهمية الصلاة وتكرار القيام بها آناء الليل وأطراف النهار حيث ازداد اعتماد الإنسان على الآلة في تسيير معظم شؤونه، مما أدى إلى تزايد (موظفي المكاتب) الذين يقبعون ساعات طويلة من اليوم في جلسات ثابتة غير مريحة، لا تكاد تتبدل، فتورثهم آلام المفاصل والعضلات، والصداع، والتوتر، وشتى أنواع الإرهاق. ففي مواجهة مثل هذه الظروف تأتي الصلاة لتكون بمثابة (علاج وقائي) لأنها تدفع الموظف بين الحين والآخر إلى مغادرة مكتبه، والقيام بهذه الرياضة المحببة (الصلاة) مما يساعده على تحريك عضلاته ومفاصله وتنشيط دورته الدموية، وإراحة أعصابه المتوترة. فيعود إلى عمله من جديد وقد استعاد نشاطه، واستراحت نفسه!!.

وقد بدأت بعض الشركات والمصانع في العصر الراهن تدرك هذه الحقيقة منذ عهد قريب، فبدأت (تفرض) على موظفيها فترات من الراحة خلال ساعات العمل، يغادرون فيها أماكن أعمالهم إلى صالات مخصصة لممارسة بعض الرياضات الخفيفة التي تساعد الجسم على استعادة نشاطه وحيويته!

وهكذا. فإن الصلاة - فوق أنها طاعة لله وقربى - فإنها تساعد الجسم ليحافظ على لياقته ورشاقته، إضافة إلى أنها وقاية من وساوس الشيطان، وشهوات النفس، كما قال عنها الله عز وجل: «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» العنكبوت(٤٥).

وأما الطهارة الواجبة للصلاة فإن فوائدها في الوقاية أكثر من أن تحصى، وهذا ما سوف نتحدث عنه بالتفصيل عند الحديث عن أثر الطهارة في الوقاية.

٣- الصيام: وهو ركن من أركان الإسلام، وهو سيلة وقائية عظيمة الفائدة، إذ يقوم بصيانة دورية لسائر أعضاء البدن، فإن امتناع المسلم عن الطعام والشراب من مطلع الفجر إلى غروب الشمس كل يوم، طوال شهر كامل، كل عام هجري، يعيد لأعضاء البدن توازنها، وانتظام عملها. فهذه الأعضاء التي استمرت أحد عشر شهراً في عمل دائب لا يفتر ليلا أو نهارا، لابد لها من فترة راحة تسترد خلالها أنفاسها، وتعيد برمجة أعمالها. كيف ذلك؟

نحن نعلم أن الأكل والشرب يعدان من أهم النشاطات التي تقوم بها أعضاء البدن، ونعلم كذلك أن الإنسان في الأحوال العادية، نادرا ما يكون أكله وشربه منتظما، إذ تتحكم ظروفه المختلفة في توقيت وجباته الغذائية، مما يجعل أجهزة الجسم وأعضاءه بين مد وجزر، وبخاصة منها (الغدد) المسئولة عن تنظيم أنشطة البدن كلها. فإذا لم ينتظم عمل الغدد فإن سائر أحوال البدن تتعرض للاضطراب. وبما أن الأكل والشرب من أهم العوامل التي تؤثر في عمل الغدد، فإن الصيام (الذي ينظم عادات الأكل والشرب) يفيد في إعادة تنظيم أعمال تلك الغدد. فالصيام على هذه الشاكلة يعد (صيانة دورية) لوظائف البدن المختلفة.

ومن المؤكد أن هناك أسرارا كثيرة في الصوم لم نزل نجهلها، ولم يكشف العلم عنها بعد. وقد أنشئت في العصر الحديث مدارس طبية عديدة في أنحاء متفرقة من العالم يقوم العلاج فيها على الصوم. وقد بدأت هذه المدارس تكشف بعض تلك الأسرار، ومما كشفته حتى الآن: أن الصيام يعمل على تجديد حيوية الجسم، إذ يؤدي إلى استهلاك الأغذية المخزونة في الجسم، فإذا نفد هذا المخزون بسبب الصوم بدأ الجسم باستهلاك بعض البروتينات المكونة للأعضاء، وبخاصة الكبد والعضلات، مما يؤدي إلى تحريض خلايا هذه الأعضاء وتنشيطها ودفعها إلى التجدد.

وقد بينت دراسات أخرى أن الجسم بعد أن يستنفد مخزونه من المواد الشحمية، فإنه يأخذ باستهلاك المواد الفاسدة التي قد تكون فيه، سواء كانت التهابا أو احتقانا أو ورما. مما يؤكد أن الصيام عبارة عن (إعادة تعمير) للجسم كله!

والصيام - قبل ذلك كله - عبادة متميزة بما يولده في النفس من أثر. فهو يرقق النفس، ويلطف الحواس، ويكسر الشهوة المنحرفة، ويحد من دوافع الشر، ولهذا قال عنه الحق تبارك وتعالى:

«ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون» البقرة(١٨٣). فالصيام وقاية وحفظ للبدن والنفس والمجتمع.

٤- **الزكاة**: وهي الركن الثالث العظيم من أركان الإسلام فيها تطهير للنفس من الشح والبخل كما قال تعالى يعلم نبيه (ص): «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها» التوبة(١٠٣).

وبما أن المال يعد من أعز متاع هذه الدنيا على النفس البشرية كما قال تعالى: «المال والبنون زينة الحياة الدنيا» فإن الإنسان حين يعتاد التنازل عن بعض ماله امتثالا لأمر الله عز وجل، فإنه بذلك يزكي نفسه، ويرقى بها إلى مراقي الفلاح، فلا يعود متاع الدنيا الفانية هو شغله الشاغل، بل تتحول مشاعره نحو إخوانه الذين يشاطرونه العيش فوق هذا الكوكب، ويصبح أكثر إحساسا بمشكلاتهم، وأكثر تفاعلا مع قضاياهم، وفي هذا غاية الصلاح للفرد والمجتمع جميعا. ومن ثم فإن الزكاة تعد بمثابة (لقاح وقائي نفسي واجتماعي) يحمي الفرد من البخل والشح، ويزيد المجتمع تعاطفا وتراحما وقوة.

علما بأن الزكاة ليست مجرد مال يدفع من الغني إلى الفقير فحسب، بل هي بمثابة باب عريض للبركة، فلولاها لكان القحط والجفاف والجوع والفاقة، كما أخبر بذلك رسول الله (ص) في الحديث الذي رواه ابن عمر رضي الله عنهما، وفيه أن النبي (ص) قال: «يامعشر المهاجرين، خصال خمس إذا ابتليتم بهن وأعوذ بالله أن تدركوهن...» إلى أن قال: «ولم يمنعوا زكاة أموالهم ألا منعوا القطر من السماء، ولولا البهائم لم يمطروا».

٥- **الحج**: وهو الركن الخامس من أركان الإسلام، وهو عبادة وقائية خالصة، فهو من جهة فريضة ذات مكانة خاصة، قال عنها رسول الله (ص): «من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه». أي أن الحج يطهر الحاج من ذنوبه وآثامه ويعيده إلى مجتمعه وقد صيغت نفسه صياغة جديدة، لأنه في الحج مأمور أن يكف عن الجدال والمشاحنة، وأن يمتنع عن الفسوق، وأن يمسك نفسه عن شهوة الفرج. فالحج على هذه الشاكلة يعد دورة تدريبية وقائية، يتخرج الحاج منها وقد اكتسب مهارات نفسية وأخلاقية عالية، تجعله أكثر استعدادا للعطاء، وأكثر استجابة لفعل الخير!

والحج - من جهة أخرى - رياضة بدنية عالية، يبذل الحاج فيها جهدا لا يقل عن الجهد الذي يبذله الرياضيون في الدورات الرياضية العالمية، إذ يقطع الحاج خلال أدائه لمناسك الحج عدة

كيلومترات مشيا وسعيا على الأقدام، متنقلا بين الطواف حول الكعبة، والسعي بين الصفا والمروة، ثم الوقوف بعرفة، ثم النفرة إلى منى، ثم الذهاب لرمي الجمار ثلاثة أيام متتابعات. فهذه المناسك كلها تحتاج من الحاج جهودا نفسية وعضلية كبيرة جدا، فإذا أداها على وجهها الصحيح أكسبته لياقة خاصة تعينه على مواجهة مشاق الحياة وشدائدها.

ب- الوقاية بالطهارة

لقد أعطى الإسلام «الطهارة» اهتماما عظيما، حتى إنه جعلها جزءا من تشريعاته، وذلك لأن الطهارة عامل جوهري من عوامل الصحة، ولأنها كذلك بمثابة زينة حسنة للإنسان، تضفي عليه مظهرا جميلا، وتولد في نفسه النشاط والحيوية، وتمنحه المزيد من الثقة. ومن دلائل اهتمام الإسلام بالطهارة:

١- كثرة النصوص من الكتاب والسنة التي دعت إلى الطهارة وحثت عليها وبينت أحكامها.

٢- جعل الإسلام الطهارة من الحدثين: الأكبر والأصغر شرطا واجبا للعديد من العبادات، كالصلاة والطواف ومس المصحف.

٣- يحتل «باب الطهارة» مكان الصدارة في شتى كتب الفقه الإسلامي، مما يعني أن الطهارة مدخل أساسي للإسلام، فأول ما يجب على المسلم أن يتعلمه - بعد الإيمان - هو كيفية الطهارة، ولذلك كان الغسل واجب على الكافر الذي يدخل في الإسلام.

٤- شدد الإسلام على وجوب التطهر والتنزه عن النجاسات المختلفة.

٥- عد الإسلام طهارة ظاهر البدن من «سنن الفطرة» وكان من هدي النبي (ص) إزالة كل ما يساعد على تراكم الأقذار وتجمع الجراثيم، وزيادة التخمرات الناشرة للروائح الكريهة من البدن، ولذلك قال (ص): «عشرة من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظافر، وغسل البراجم، ونتف الابط، وحلق العانة، والختان، وانتقاص الماء»(٧).

٦- ولم تقتصر عناية الإسلام على طهارة البدن، بل امتدت لتشمل طهارة الثوب، وطهارة الطعام والشراب، وطهارة الدار، وطهارة الطريق والبيئة، وذلك لأن الإسلام يريد للناس أن يعيشوا في جو من الطهارة الخالصة التي تشيع في النفس أرق المشاعر وأطيب الأحاسيس.

ومن هنا نجد أن الطهارة تشكل خلقا أساسيا من الأخلاق التي دعا الإسلام إليها، ولذلك جعل الطهارة شرطا لصحة كثير من العبادات حتى يعتاد المسلم على الطهارة ويتطبع عليها، وتصبح سجية دائمة من سجاياه.

وليست الطهارة في الإسلام مجرد نظافة مادية فحسب، كما هي عند غير المسلمين، بل هي تتجاوز ذلك إلى طهارة «النفس» أيضا. فالإسلام يريد من المسلم أن يكون طاهر الطوية، كما وصف الله عز وجل الناجين يوم القيامة فقال: «يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم» الشعراء(٨٩)، كما يريد الإسلام أن تكون نفس المسلم طاهرة من البخل والشح «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم بها» التوبة(١٠٣)، ويريد أيضا أن تكون نفسه طاهرة من الوساوس والشهوات المدمرة والخواطر المريبة، لذلك دعا إلى عدم اختلاط النساء بالرجال من غير ضرورة فقال تعالى: «وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن» الأحزاب(٥٣).

وقد ميز الفقهاء بين نوعين من الطهارة:

١- الطهارة الحكمية: وتشمل الغسل والوضوء والتيمم الذي يقوم مقامهما. ويشترط للطهارة أن تكون بماء طهور، أي غير نجس ولا مستعمل، ولا متغير في إحدى صفاته الثلاث: الطعم واللون والرائحة، ولا تتم الطهارة إلا ببلوغ الماء إلى الجلد الذي يجب غسله ومعنى هذا ألا يحول حائل من الأوساخ أو غيرها دون وصول الماء إلى الجلد.

وقد أوجب الشارع الحكيم (الغسل) في أحوال كثيرة منها: الجماع، والحيض، والنفاس.

ويعد الغسل بمثابة صيانة دورية للبدن، فهو يحمي الجلد من العوامل الخارجية التي تضر به، كما أن الجلد نفسه يفرز بعض الإفرازات المحملة بفضلات البدن، مثل العرق والمواد الدهنية. وإن تراكم هذه المواد يزيد من تلوث الجلد، ويساعد على نمو الجراثيم وتكاثرها، مما يجعل الغسل بالهيئة التي علمنا إياها رسول الله (ص) وسيلة وقائية فعالة جدا في التخلص من هذه الأدران التي يؤدي تراكمها إلى حدوث كثير من الأمراض الجلدية وغير الجلدية.

أما (الوضوء) فإنه يعد كذلك بمثابة صيانة يومية للأعضاء الظاهرة كالوجه والرأس واليدين والرجلين، وهي من أكثر الأعضاء تعرضا للتلوث العارض من الغبار وغيره مما يعلق بالبدن من جراء النشاط اليومي للإنسان.

وقد أوجب الشارع الحكيم الوضوء للصلاة وبعض العبادات الأخرى، وذلك في الأحوال الآتية: خروج شيء من أحد السبيلين، النوم المستغرق، غياب الوعي لأي سبب كان، مس الفرج من غير حائل، كما يستحب الوضوء للجنب إذا أراد الأكل أو الشرب، أو أراد العودة للجماع.

وقد وردت أحاديث عديدة في الحث على مداومة الوضوء لما فيه من بركة. فالإحساس بطهارة الظاهر تولد في النفس الميل إلى طهارة الباطن.

هذا بالإضافة إلى أن مداومة الوضوء وتكرار فعله ينبه الدورة الدموية وينشطها، فتنشط من جراء ذلك الجوارح كلها، مما يمنح الإنسان إحساسا دائما بالنشاط، وبهذا يكون الوضوء وسيلة وقائية للبدن والنفس معا.

٢- الطهارة الحسية: ونعني بها التطهر من النجاسات الخارجية المختلفة، وقد أجمع الفقهاء على نجاسة: الميتة والدم ولحم الخنزير والقيء والبول والبراز، والودي والوذي، والخمر، والكلب.. فإن أصاب الإنسان شيء من هذه النجاسات وجب عليه أن يزيله، وأن يتطهر من آثاره.

هذا.. ولم يتوقف الإسلام عند التطهر من النجاسات التي تصيب الإنسان فحسب، بل شدد على ضرورة تطهير البيئة، ودفع الأذى عنها، وذلك وقاية للإنسان مما قد يسببه هذا التلوث من أمراض أو أضرار، وقد أرشدنا رسول الله (ص) إلى أهم القواعد التي تحفظ بيئتنا نظيفة طاهرة وذلك وفق المحاور التالية:

- دعانا إلى إماطة الأذى عن الطريق، وعد ذلك من شعب الإيمان، وهي في الحقيقة دعوة لإماطة الأذى عن البيئة التي نمارس فيها شتى أنواع النشاط. ومن ذلك أن النبي (ص) حذرنا من الإساءة للبيئة بإلقاء الفضلات فيها، فنهانا عن التبول في الماء لأنه يعد موطنا ملائما لنمو الجراثيم والحشرات وتكاثرها، كما نهانا عن التبول على الحجر والأرض الصماء درءا للتلوث برشاش البول، ولأن الأرض الصماء والحجر يبطئان من جفاف البول، وهذا يدع الفرصة لنمو الجراثيم والحشرات، ونهانا عن التبول في مكان الاستحمام والأمكنة التي ينتفع بها الناس.

- أمرنا باتخاذ جانب الحيطة والحذر، فنراعي شروط السلامة في البيوت فقال (ص): «لا تتركوا النار في بيوتكم حين تنامون» وقال أيضا: «خمروا الآنية، وأوكئوا الأسقية، وأجيفوا الأبواب، وأطفئوا المصابيح»، وكلها كما نرى وسائل وقائية من شأنها أن تحفظ البيت وأهله - بإذن الله - من مصادر الخطر.

وقد أصبحنا اليوم أكثر إدراكا لعظمة هذه التوجيهات النبوية بعد أن أصبحت قضية (تلوث البيئة) في طليعة القضايا التي باتت تقض مضاجع المسئولين عن الصحة العامة في شتى بقاع الأرض. فقد أصاب التلوث كل ماحولنا من هواء وماء ونبات وحيوان، حتى بات

الكثير من أنواع الحياة مهدداً بالانقراض. وهذا ما يجعل من التوجيهات النبوية معالم مضيئة في طريق معالجة هذا التلوث، ووقاية المجتمع البشري من شروره.

ج- الوقاية بالحض على العادات الحسنة

ومن وسائل الإسلام في الوقاية: حضه على مكارم الأخلاق، ودعوته الناس إلى العادات الحسنة في الأكل والشرب، والنوم والصحو، والزواج ،وقضاء الحاجة، والرياضة، وغيرها مما يتعلق بسلوك الإنسان في حياته ومعاشه. ونتناول فيما يأتي أبرز هذه العادات:

أولا: الأكل والشرب: والغاية منهما في نظر الإسلام بناء الجسم، وتوفير الطاقة اللازمة لقيامه بأعباء الحياة، وأما اللذة التي تصاحب الأكل والشرب فقد أودعها الله عز وجل في الطعام والشراب لتكون بمثابة منبه للجهاز الهضمي كي يقوم بعمله بصورة متزنة صحيحة، كما أن هذه اللذة تدفع الإنسان لطلب الطعام والشراب اللذين يحفظان عليه حياته. فليست لذة الأكل والشرب - في نظر الإسلام أيضا - غاية في حد ذاتها، وإنما هي وسيلة، ولذلك حذر من الإسراف في تحريض هذه الغريزة. فقال تعالى: «...وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين»الأعراف(٣١).

ومعلوم أن الشره والإسراف في الأكل والشرب يقود إلى السمنة التي أصبحت اليوم من المشكلات الصحية المستعصية، ولا سيما المجتمعات الغنية لما يرتبط بالسمنة من أمراض خطيرة يأتي في مقدمتها: ارتفاع نسبة الدهون في الدم وارتفاع الكولسترول والداء السكري، وارتفاع ضغط الدم، وكلها عوامل تزيد من خطر الإصابة بالذبحة الصدرية. لذلك كان رسول الله (ص) يعود أصحابه على الاكتفاء بالطعام القليل فكان يقول (ص): «ما ملأ ابن آدم وعاء شر من بطنه، بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه، فإن كان لا محالة: فثلث لطعامه، وثلث لشرابه، وثلث لنفسه»(٨).

وإن توجيه الإسلام إلى عدم الإسراف في الأكل والشرب يرمي إلى هدفين وقائيين أساسيين:

- الهدف الأول: صحي، يرمي إلى وقاية البدن من الأمراض التي تنشأ عن التخمة والسمنة.

- الهدف الثاني: اقتصادي، يرمي إلى الاقتصاد في الطعام والشراب. لأن الطعام الفائض عن حاجة البدن إما أن يختزن على هيئة دهون ترهق البدن، وإما أن يطرح إلى الخارج دون أن يستفيد الجسم منه.

ولتحقيق هذين الهدفين فقد وجه الإسلام إلى عدد من العادات الحسنة، وربما كنا اليوم أحوج من أي يوم مضى للأخذ بهذه العادات حيث انتشر الجوع في أرجاء الأرض وبخاصة في العالم الإسلامي إذ تقدر منظمة الصحة العالمية أن عدد الأشخاص الذين يعيشون اليوم في ظروف الفقر غير مقبولة بأكثر من ألف مليون (= مليار) شخص يعيش معظمهم في البلدان الإسلامية[٩]!

فإذا علمنا هذا، وتذكرنا قول النبي (ص): «... والله لا يؤمن من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم» أدركنا كيف كان الإسلام سباقا إلى وضع الضوابط التي تقي الفرد والمجتمع من مثل هذه الأزمات الطاحنة التي تنعكس بصورة خطيرة على الصحة البدنية والنفسية للفرد والمجتمع. وأدركنا أيضا أهمية (الصيام) الذي شرعه الإسلام في سبيل تهذيب شهوة البطن.

هذا عن هدي الإسلام في الأكل والشرب من الوجهة الكمية، وأما من الناحية الكيفية فقد دعا الإسلام إلى عدد من العادات الحسنة الأخرى التي إن أخذنا بها كانت لنا وقاية من المرض بإذن الله.

فقد كان من هدي النبي(ص) أن يشرب قاعدا، وكان ينهى عن الشرب من في السقاء، وينهى عن التنفس في الإناء، لأن ذلك ينتنه ويعرضه للتلوث إن كان الشارب مريضا أو حاملا للجراثيم. وكان (ص) يقول: (غطوا الإناء، وأوكوا السقاء) حماية للطعام والماء من الحشرات والجراثيم، وغيرها مما قد يسبب فساد الطعام والشراب.

وكان (ص) لا يأكل الطعام الحار حتى يذهب بخاره، وكان من عادته الوضوء قبل الطعام وبعده.

وكان (ص) لا يأكل متكئا، بل كان يجلس متوركا على ركبتيه، ويضع بطن قدمه اليسرى على ظهر قدمه اليمنى، تواضعا لخالقه عز وجل، واحتراما للأكل والمؤاكل، وهي بلا ريب جلسة تريح المعدة، وتجعل طريق الطعام إليها سهلا ميسورا، على النقيض من الاتكاء أو غيره من الجلسات المخالفة لهدي المصطفى (ص).

وكان رسول الله (ص) يعلم أصحابه الحمية في المرض، وكان إذا أخذ الوعك أحدا من أهله، نفث عليه المعوذات، وأمر بالحساء فصنع، ثم أمرهم فحسوا. ومما يدل على عظمة هذا الهدي النبوي أن الحمية في المرض قد أصبحت في أيامنا الحاضرة فرعا مهمّا جدا من فروع (علم التغذية)، لما ثبت من فائدتها العظيمة في مساعدة الجسم على مقاومة المرض، ولأنها أيضا تتيح الفرصة لامتصاص الدواء عبر الجهاز الهضمي، مما يجعله يؤثر تأثيرا حسنا في دفع المرض.

الرضاعة: ومن جهة أخرى، فقدحض الإسلام على إرضاع الأطفال إرضاعا طبيعيا من الثدي، لأن الطفل في بداية حياته يكون في أمس الحاجة إلى حليب أمه، الذي أودع فيه الخالق عز وجل كل الخصائص التي تجعله غذاء مثاليا.

- فالحليب يخرج من الثدي معقما خاليا من عوامل المرض.
- ويكون دافئا بدرجة حرارة تماثل درجة حرارة الجهاز الهضمي للطفل.
- ويكون جاهزا باستمرار، لا يكلف الأم عناء التحضير.
- وتركيب حليب الأم يمتاز بتغيره يوما بعد يوم لكي يساير نمو الطفل وحاجاته الغذائية.
- ويحتوي حليب الأم على كميات مركزة من البروتينات المهضومة يسهل على جهاز الهضم عند الطفل أن يتمثلها.
- كما يحتوي في أيامه الأولى على نسبة عالية من البروتينات المناعية التي تأتيه من دم الأم فتكسبه مناعة عاجلة ضد المرض.
- ناهيك عن الفوائد النفسية الطيبة التي تتولد في نفس الأم وفي نفس وليدها كذلك نتيجة عملية الإرضاع.
- إضافة إلى أن الرضاعة الطبيعية تساعد على انكماش الرحم بعد الولادة، وتعيده إلى وضعه الطبيعي أسرع مما لو توقفت الأم عن إرضاع طفلها، مما يقلل من حجم الدم النازف أثناء فترة النفاس.
- ومن جهة أخرى فقد ثبت أن الرضاعة من الثدي تقلل نسبة حدوث سرطان الثدي، وسرطان الرحم عند الأم.

لهذه الأسباب أخذت الدعوة تزداد يوما بعد يوم للعودة إلى الرضاعة الطبيعية باعتبارها أفضل وسيلة لوقاية الطفل من الأمراض المعدية ومن سوء التغذية التي تعد أسبابا رئيسية لموت الأطفال في سن مبكرة. وقد عقد مؤتمر عالمي مؤخراً (٣٠نيسان - ١ أيار١٩٩٢) بإشراف منظمة الصحة العالمية ومنظمة الأمم المتحدة للطفولة (اليونيسيف) للبحث في العلاقة ما بين الرضاعة من الثدي وبين انتقال داء الايدز إلى الطفل فجاء في مقدمة التوصيات التي تمخض عنها المؤتمر: إنه يجب الاستمرار في الرضاعة من ثدي الأم لأن المخاطر التي ينطوي عليها حرمان الطفل من حليب أمه أكبر بكثير من المخاطر التي يحتمل انتقالها للطفل عن طريق الحليب[١٠].

ومن هنا كانت دعوة الإسلام وتشديده على ضرورة إرضاع الطفل من ثدي أمه ولفترة كافية حتى يرتوي من حليبها، كما جاء في قول الحق تبارك وتعالى: «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة» البقرة(٢٣٣). وحتى في الأحوال التي يتعذر فيها على الأم أن ترضع طفلها، فقد دعا الإسلام إلى إرضاعه من امرأة أخرى، وذلك لما توفره الرضاعة الطبيعية من خصائص عظيمة الفائدة في وقاية الطفل وأمه من المرض.

ثانيا: الجنس: دعا الإسلام إلى إشباع الغريزة الجنسية إشباعا منضبطا من خلال الزواج الشرعي، ودعا إلى جانب هذا لعدد من الآداب المحببة عند ممارسة هذه الغريزة، لكي تكون أكثر متعة، وتكون كذلك أبعد عن الضر الذي ينجم عادة عن ممارسة الجنس الحرام.

ومن تلك الآداب التي دعا الإسلام إليها: أن يقدم الرجل لنفسه قبل الجماع، أسوة برسول الله (ص) الذي كان يلاعب أهله، وكان يقبل قبل الجماع، وكان ينهى عن المواقعة قبل الملاعبة، لأن ذلك الجماع يجعل المواقعة أقرب إلى أداء الواجب الممل الذي لا يحقق إشباع الغريزة ولا يسكن النفس، ولا يجلب الراحة، بل قد يؤدي إلى عكس الغاية المرجوة منه، فيولد النفور بين الزوجين، ويسبب الألم، وقد يحدث بعض الأضرار الموضعية كالخدوش والكدمات، لأن المجاري التناسلية لم تتهيأ للجماع بعد.

ومن آداب الجماع أن يتوضأ الزوجان إن أرادا العود لما في الوضوء من تنشيط للجوارح، وتخليص للبدن من الإفرازات والأدران التي تنتج عن الجماع، وفي هذا كمال الطهارة التي يحبها الله عز وجل، وفيه أيضا الوقاية من أضرار القذارة التي تسبب المرض.

ومن الآداب التي علمنا إياها رسول الله (ص) كذلك: الاغتسال بعد الجماع، وهو واجب قبل القيام ببعض العبادات كالصلاة.

وبما أن النظر قد يؤجج الشهوة، حتى وإن كانت النظرة عابرة، فقد كان من هديه (ص) قوله: «إذا رأى أحدكم امرأة فأعجبته، فليأت أهله فإن ذلك يرد ما في نفسه»(١١). وفي هذا وقاية من ضغط الغريزة، وما يولده هذا الضغط في البدن والنفس من تفاعلات قد تورث القلق والوساوس، وقد تؤدي إلى الضعف الجنسي إن داوم المرء على كبت غريزته، ولم ينفس عنها.

ثالثا: النوم: يستغرق نوم الإنسان نحو ثلث عمره، وهو عملية حيوية ضرورية لكي يستعيد البدن نشاطه، ولكي يرتاح من عناء الجهد الذي بذله خلال سعيه طوال اليوم. وقد جعل الله عز وجل الليل سكنا أي ظرفا مواتيا للنوم. وقد أثبتت الدراسات التي أجريت حول ظاهرة النوم أن

الجسم البشري يخضع لدورة حيوية يومية تتغير خلالها درجة نشاط الجوارح المختلفة مع تغير ساعات الليل والنهار.

ويعتقد العلماء أن الغدة الصنوبرية (Pineal body) التي تقبع في عمق الدماغ هي التي تنظم هذه الدورة بإفرازها مادة الميلاتونين (Melatonin) التي لاحظ العلماء أن إفرازها يزداد في الظلام فيجعل البدن يميل إلى الاسترخاء وطلب النوم(١٢)، بينما يضعف إفرازها في الضوء وهذا ينبه الجوارح ويوقظها. ولهذا كان النوم في الليل مسايرا للفطرة الربانية التي فطر الله عز وجل الناس عليها.

وقد أثبتت دراسات عديدة أن كفاءة الإنسان في العمل، واحتمالات وقوعه في الخطأ تخضع لهذه الدورة بين الليل والنهار(١٣). ومن هنا ندرك جانبا من الحكمة الإلهية في قول الخالق عز وجل: «الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا» فالسكينة في الليل، والكف عن العمل: فطرة ربانية علينا أن نراعيها، لأن الليل ـ كما رأينا ـ هو الوقت الأنسب لإراحة الجوارح، ولأن العمل في الليل يزيد من احتمالات الوقوع في الأخطاء.

وإلى جانب هذا كان للنبي (ص) توجيهات أخرى في آداب النوم:

ـ فقد كان من هديه (ص) أن يتوضأ قبل النوم، وإن كان جنبا غسل فرجه وتوضأ وضوءه للصلاة، ثم اضطجع على شقه الأيمن، والحكمة من النوم على الشق الأيمن حكمة جلية، فإن القلب يقع على الجانب الأيسر من الصدر، فلو اضطجع الإنسان على شقه الأيسر فإن الأعضاء المجاورة للقلب من الجهة اليمنى تضغط عليه، وتعوق الدورة الدموية، وهذا يؤدي إلى الإحساس بضيق النفس الذي يسبب الأرق والكوابيس المرعبة.

ـ وكان (ص) إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك ويستنثر، وكان يوصي بغسل اليدين ويقول: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا، فإنه لا يدري أين باتت يده» وهذه كلها من العادات الحسنة التي علمنا إياها رسول الله (ص) لما فيها من حفظ للصحة، ووقاية من الأمراض.

رابعا: قضاء الحاجة

لما كان قضاء الحاجة أمرا يوميا، الغاية منه تخليص البدن من فضلاته المؤلفة من مواد نجسة، يضر احتباسها في الجسم، فقد كان لزاما أن يتم قضاء الحاجة بطريقة مأمونة، يحترز فيها

الإنسان من أن يصيبه شيء من النجاسة، وأن يتم التخلص من الفضلات بعناية كي لا تشكل مصدرا للعدوى والمرض. ولهذا كان من هدي النبي (ص) أن يلتمس مكانا لينا منخفضا ليقضي فيه حاجته، وكان يتقي الحجر ويتجنب ظل الناس وطريقهم وأمكنة جلوسهم، كما كان ينهي عن البول في المستحم لأنه مكان التطهر، كما نهى عن البول في الماء الجاري والماء الراكد، كما مر معنا سابقا، لأن الماء وسط ملائم جدا لنمو الجراثيم، ولأن في الماء مصلحة للناس، فلا يجوز إفساده بقضاء الحاجة فيه.

وكان من عادته (ص) أن يبول جالسا، ليحترز من رشاش البول، وكان إذا أراد الحاجة لم يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض، سترا للعورة، وتأدبا وحياء. فإذا قضى حاجته أزال ما على السبيلين من نجاسة، بالماء إن وجد، أو بالحجر، أو ما في معناه من كل جامد طاهر قالع للنجاسة، كالورق ونحوه، مما ليس له حرمة (كالعظم مثلا).

وكان (ص) يستنجي بشماله، ثم يدلك يده بالأرض إن لم يجد ماء، فإن وجد الماء غسل يده ليزيل ما علق فيها من أذى.

خامسا: المظهر العام

وللمظهر العام أثر نفسي عميق في الشخص نفسه، وفي الناس الذين يخالطهم، ولذلك فقد أولى الإسلام عناية خاصة للمظهر، وكان رسول الله (ص) يبدو بين أصحابه كأنه شامة لحسنه وبهائه وعنايته بمظهره، وكان (ص) يحث أصحابه على التجمل والتزين والتطيب من غير تكلف زائد.

وكان (ص) دائم التذكير لأصحابه بسنن الفطرة، ومنها: قص الأضافر، وحف الشارب، ونتف الإبط، وحلق العانة، وغسل البراجم، والختان كما مر معنا عند الحديث عن الطهارة وأثرها في الوقاية.

ولا ريب في أن هذه الأخلاق والعادات التي بينها لنا رسول الله (ص) تمنح المسلم مظهرا طيبا محببا إلى النفس، وتعطي المسلم المزيد من الثقة في النفس، فوق أنها توفر له الوقاية الجيدة من كثير من الأمراض التي تنتج عن الإهمال، ومنها: الجرب، وقمل الرأس، وقمل العانة، والحساسية الجلدية، وأدواء الفطريات، وكثير من الأمراض.

د - الوقاية بتحريم الخبائث

يقوم التشريع الإسلامي على أساسين رئيسيين هما: الأمر والنهي فقد أمرنا الخالق عز وجل بكل ما فيه الخير والنفع لنا في دنيانا وآخرتنا، ونهانا عن كل ما يضر بنا في دنيانا وآخرتنا.

ونستعرض فيما يلي أهم الخبائث التي حرمها الإسلام رحمة بنا، ووقاية لنا من أضرارها التي أصبحنا اليوم - بفضل التقدم العلمي - ندرك جانبا كبيرا من حكمة تحريمها.

أولا: في الطعام والشراب: حرم الإسلام المطعومات والمشروبات الآتية:

١- **الميتة**: وهي الحيوان الذي مات حتف أنفه، ويدخل في حكمها كذلك أنواع أخرى من الميتة بينها قول الحق تبارك وتعالى: «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق» آل عمران(٣)، وقد حرم الميتة لما ينطوي عليه أكلها من أضرار صحية، سببها الأول احتباس الدم فيها. فالدم - كما هو معلوم - يحمل فضلات الجسم، كما يحمل الجراثيم المرضة التي قد تكون في جسم الحيوان عند موته. ولذلك أوجب الشارع الحكيم التذكية الشرعية بقطع الأوداج (عروق الرقبة) لأنها تخلص جسم الحيوان من معظم الدم الذي فيه.

وتدخل الميتة بالصدمة الكهربائية في التحريم لأن الصدمة تؤدي في الغالب إلى توقف قلب الحيوان، مما يحول دون استنزاف دمه، حتى بعد ذبحه. ومن ثم يكون حكمه حكم الميتة.

٢- **الدم**: يحرم أكله كذلك للأسباب التي ذكرناها، سواء أكان متحصلا من حيوان حي، أو من حيوان ميت، أما ما يتبقى من آثار الدم في لحم الحيوان الذي تمت تذكيته، فهو معفو عنه، لتعذر التخلص منه، وكذلك الأعضاء التي يغلب على تكوينها الدم: مثل الكبد والطحال، فهما حلال بإجماع الفقهاء، لأن حكمهما حكم اللحم، وليس الدم.

أما إعطاء الدم الآدمي للمريض المصاب بفاقة دم شديدة، أو نزيف حاد يهدد حياته، فإنه جائز، ويدخل في باب الاضطرار، عملا بقوله تعالى: «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه» البقرة(١٧٢). ولكن يجب في حال الاضطرار لإعطاء الدم اتخاذ كافة الاحتياطات الوقائية لدرء الضرر الذي قد يكون الدم مصدره، وذلك بإجراء الفحوصات المخبرية المقررة من أهل الاختصاص للتأكد من خلو الدم من مسببات المرض.

ونذكر من صور الاضطرار لاستخدام الدم كذلك: استخدام (الترياقات) الوقائية التي تستخلص عادة من دم الحيوان أو دم الإنسان الناقه من المرض، وهي جائزة شرعا، بل هي واجبة لأنها تقي - بإذن الله - من أضرار شبه محققة!.

٣- **الخنزير**: وهو رجس نجس لأسباب عدة، فهو شديد القذارة، من طبعه التمرغ في الأقذار والأكل منها، وهو وسيط لنقل العديد من الأمراض الخطيرة مثل: الدودة الشريطية المسلحة TAENIA SOLLUMوالزحار الزقي Balantidium COLI والشعرية الحلزونية Trichinella Speralis واليرقان النزفي أو داء وايل Well Disease إضافة إلى العديد من أمراض الاستقلاب الغذائي مثل داء تصلب الشرايين الذي ينجم عن مداومة أكل لحم الخنزير المشبع بالشحوم الغليظة ولا يستبعد أن تكون هناك أمراض أخرى لم يكتشفها العلم بعد.

وقد يقول قائل: إن وسائل تربية المواشي الحديثة قد قللت كثيرا من الأضرار الصحية التي كانت في الماضي تنجم عن أكل لحم الخنزير، وهذا يستدعي إعادة النظر في مسألة تحريمه!

فنقول: إن الشارع الحكيم عندما حرم لحم الخنزير سكت عن ذكر العلة من تحريمه، ولم يذكر أن العلة هي الأمراض التي تنجم عن أكله، ومن ثم فإن لحم الخنزير يبقى محرما سواء أدركنا الحكمة من تحريمه أم لم ندركها، وأما ما أوردناه من الأضرار التي أثبت العلم الحديث أنها تنجم عن أكل لحم الخنزير فما هي إلا جانب يسير من جوانب الحكمة من تحريمه. وأعتقد أن هذه المسألة تتطلب من الباحثين المسلمين المزيد من البحث والدرس لكشف المزيد من الحقائق حول الأضرار التي تنجم عن أكل لحم الخنزير وغيره من المطعومات والمشروبات المحرمة شرعا(١٤).

ولعلنا اليوم بحاجة أشد للاحتراز من الخنزير نظرا لكثرة المعلبات المستوردة من بلاد الغرب، بعد أن أصبح لحم الخنزير وشحمه وشعره وجلده وعظامه تدخل كلها في كثير من الأغذية والأدوية وأدوات التجميل والكريمات وزيوت التشحيم ومعاجين الأسنان والصابون وغيرها من المنتجات التي لا تكاد تحصى!

٤- وإلى جانب ما ذكرناه من المطعومات المحرمة التي ورد ذكرها صريحا في القرآن الكريم، فقد حرم الإسلام أكل أنواع أخرى لأنها تنطوي على أضرار محققة أيضا ومنها: حشرات الأرض كالبعوض والخنافس والصراصير والعلق والفأر والحية. كما حرم الإسلام أنواعا أخرى من الحيوان لما ينطوي عليه صيدها من مخاطر جمة، ولأنها - في الغالب - تقتات على الجيف لما روي

عن ابن عباس رضي الله عنه: «نهى رسول الله (ص) عن كل ذي ناب من السباع، وعن كل ذي مخلب من الطير»(١٥).

٥- **الخمر:** وقد حرم الإسلام الخمر لما له من تأثير في تغييب العقل، ولما فيه من أضرار كبيرة على سائر الجوارح، وقد أجمع الفقهاء على حرمة شرب الخمر. وأكدوا على أن العلة في التحريم هي (السكر) كما نص عليه صراحة حديث النبي (ص): «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»(١٦). ولا عبرة في مصدر الخمر ولا في أسمائه ولهذا يدخل في التحريم كل مادة يمكن أن تؤدي إلى تغييب العقل، ومنها:

- المسكرات مهما اختلفت أصنافها، أو تعددت أسماؤها.
- المخدرات التي هي في الواقع أشد بلاء وتأثيرا على العقل من الخمرة المعروفة.
- المنومات والمهدئات وما في حكمها من الأدوية المستخدمة في الطب النفسي، فهذه أيضا يحرم استخدامها إلا لضرورة طبية يقررها طبيب عدل.

ولعلنا نكون أكثر إدراكا للحكمة من تحريم هذه المسكرات حين نعلم فداحة الخطر الذي أصبحت تنطوي عليه، وبخاصة في أيامنا الراهنة حيث ازداد انتشار الإدمان على هذه المحرمات انتشارا مفزعا، وأمست تشكل وباء اجتماعيا مخيفا في كثير من دول العالم!

وتقدر منظمة الصحة العالمية أن عدد الأشخاص الذين يتعاطون اليوم المخدرات فقط يربو على (٤٨ مليونا!)(١٧). ناهيك عن المسكرات. علما بأن هذه الموبقات تؤدي إلى عدد كبير من الأمراض العضوية الخطيرة مثل: تشمع الكبد، والتهاب الأعصاب، وأمراض القلب والأوعية الدموية، والأمراض العصبية الحادة مثل :الارتعاش الهذياني والضعف الجنسي وغيرها من الأمراض التي كثيرا ما تنتهي بصاحبها إلى المصحات، وتعطله عن أن يكون عضوا فاعلا في المجتمع. ناهيك عن الأمراض الاجتماعية التي تسببها، فهي كما وصفها أهل الألباب (أم الخبائث)، وكثيرا ما أوقعت صاحبها في الجرائم من كل صنف ونوع.

التدخين: أما تدخين السجائر فعلى الرغم من أنه لا يدخل في باب الخمرة ونظائرها، فقد رأينا أن ندرجه ضمن هذه المجموعة بسبب أن الاعتياد عليه لايقل خطورة عن الاعتياد على كثير من المسكرات والمخدرات. بل إن أضراره قد تفوق أضرار الخمرة نفسها، وبخاصة في بلداننا

الإسلامية، حيث ينتشر التدخين انتشارا كبيرا لعدم الإجماع على تحريمه. ونحن نميل إلى تحريمه لثلاثة أسباب:

السبب الأول: انه لم يثبت للتدخين أية فائدة طبية أو غير طبية على العكس مثلا من الفائدة الثابتة طبيا لبعض المخدرات والمنومات والمهدئات.

السبب الثاني: الأضرار الجسيمة التي تلحق بالمدخنين من جراء الإدمان عليه. فالتدخين مسئول عن (٨٠٪) من الوفيات الناجمة عن سرطان الرئة. و(٣٠٪) من مجمل وفيات السرطان! وتقدر منظمة الصحة العالمية أن الوفيات المرتبطة بالتدخين تزيد على (٢٧مليون) وفاة سنويا![١٨]

السبب الثالث: الأضرار الجسيمة التي تلحق بمن يخالط المدخنين فقد أظهرت الإحصائيات أن معدل سرطان الرئة للنساء المتزوجات من أزواج مدخنين، أعلى من معدل حدوثه للنساء المتزوجات من أزواج غير مدخنين. ويقدر أن هذا النوع من (التدخين بالإكراه) يتسبب في وفاة ٤٠٠٠-٥٠٠٠ شخص كل سنة في الولايات المتحدة وحدها[١٩]! أي أن المدخن لا يضر نفسه فحسب، بل يتسبب كذلك في ضرر الآخرين، مما يجعلنا نميل إلى تحريمه عملا بقول النبي (ص) «لا ضرر ولا ضرار».

إن هذه الشواهد المفزعة تجعلنا نرجح (تحريم التدخين)، وبخاصة أنه لم تثبت له منفعة واحدة، اللهم إلا تلك المنافع التي تجنيها شركات صنع السجائر، والتي تقدر بأكثر من مئة مليار دولار سنويا.

الاضطرار لاستعمال المحرم

وقد أباح الشارع الحكيم الأكل والشرب من هذه المحرمات في حال الاضطرار، وذلك حفظا للحياة، أو وقاية من الضرر الذي قد يحصل بسبب المخمصة الشديدة أو العطش حين لا يجد الإنسان غير شيء من تلك المحرمات يقيم صلبه، كما أباح التداوي بالأدوية المحضرة من مواد محرمة إذا لم يكن ثمة بديل حلال عنها، كاستعمال المخدرات في العمليات الجراحية.

ثانيا: في الجنس: لقد أودع الخالق عز وجل غريزة الجنس في البشر وفي سائر الحيوان، وجعلها مجلبة للذة والمتعة ليدفع إلى ممارستها، فيحفظ بذلك النسل، ويدوم النوع. وقد كان رسول الله (ص) يرغب في الزواج، ويحض عليه، ويحذر من وضع العراقيل في طريقه، حفاظا على المجتمع المسلم من الوقوع في الحرام المفضي إلى تفشي الأمراض، وتفكك أواصر العلاقات الاجتماعية بين الناس.

ونظرا لما للزواج من وظيفة مهمة في حياة الفرد والمجتمع فإن الإسلام يقدمه على بعض الواجبات والطاعات إذا خشي الإنسان العنت بتركه، ومن ذلك تقديم الزواج على الحج، وتقديمه على بعض فروض الكفاية، مثل طلب العلم أو الجهاد، وذلك بهدف تحصين المسلم ووقايته مما يجره الحرام من أمراض عضوية ونفسية واجتماعية، ولهذا فقد سهل الإسلام طريق الزواج ليتيح الفرصة لإشباع غريزة الجنس إشباعا منضبطا ينفع ولا يضر.

وبالمقابل.. فقد حرم الإسلام سائر الممارسات الجنسية التي تتم خارج الإطار الشرعي للزواج، ومنها: الزنا، واللواط، والسحاق، والاستمناء، وسائر أنواع الشذوذ الجنسي مثل: إتيان الزوجة في دبرها، أو إتيان البهيمة، وماشاكل ذلك من أنواع الشذوذ التي ما فتئ أهل الضلال يتفننون في ابتداعها يوما بعد يوم!.

ويعود تحريم الإسلام لهذه الفواحش إلى سببين أساسيين:

١- لأنها لا تحقق الغاية الأصلية من الجماع، وهي حفظ النسل ودوام النوع.

٢- لما ينجم عنها من أضرار بالغة: صحية ونفسية واجتماعية، يأتي في مقدمتها الأمراض الجنسية الفتاكة التي أصبح اليوم على رأسها داء نقصان المناعة المكتسب (الايدز) إلى جانب بقية الأمراض الجنسية التي تفتك سنويا بملايين البشر، وتسبب العقم لملايين أخرى كثيرة، وتترك تشوهات وأمراضا عصبية مزمنة عند الباقين، كما تؤدي لولادة آلاف مؤلفة من الأجنة الميتة والمشوهة.

وقد وضع الإسلام قواعد عدة لصيانة المجتمع ووقايته من الوقوع فريسة لهذه الأمراض، لكي يظل المجتمع محافظا على طهارته وعفته، وترابطه وتلاحمه، ومن هذه القواعد:

١- دعا الإسلام إلى العفة والطهارة والترفع عن الدنايا فقال تعالى: «وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله» النور(٣٣).

٢- شرع الإسلام إجراءات إضافية تدعم العفة وتقويها، وتسد منافذ الشيطان إلى النفس البشرية: ومنها غض البصر، والتزام المرأة بالحجاب الشرعي الذي يحجب مفاتنها عن الأعين التي لا تخاف الله، بالإضافة إلى عدم اختلاطها بالرجال إلا لضرورة شرعية راجحة، وكذلك عدم خلوتها بالرجال إلا بوجود أحد من محارمها. لأن التفريط في هذه الإجراءات الوقائية يؤدي إلى الحرام وسوء العاقبة. ونذكر على سبيل المثال أنه في دراسة حديثة جرت في ألمانيا (تبين أن ثلثي

النساء العاملات يتعرضن للتحرش الجنسي أثناء العمل، وقد ذكرت ٦٨٪ من النساء العاملات اللاتي شملتهن الدراسة أنهن يتعرضن لتحرش جنسي مستمر!)[٢٠].

٣- وضع الإسلام عقوبات صارمة ضد الذين يرتكبون هذه الفواحش:

كالرجم للزاني المحصن، والجلد لغير المحصن. مع العلم بأن هذه العقوبات كلها عقوبات دنيوية، وأما في الآخرة فقد توعد الله عز وجل الذين يرتكبون مثل هذه الفواحش بأشد العذاب، بل إن الزناة يحرمون من مجرد التنعم بريح الجنة «وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا» كما ورد في الصحيح!

٤- وضع الإسلام ضوابط صارمة عند ممارسة الجنس الحلال، فأمر بإتيان الزوجة في قبلها، وحرم إتيانها في دبرها، كما حرم جماعها في الحيض، وفي النفاس، لما ينطوي عليه جماعها في مثل هذه الظروف من أضرار لا تقتصر عليها وحدها بل تمتد إلى الزوج أيضا.

وأوجب على المطلقة أن تعتد ثلاثة قروء (حيضات متتاليات) وأوجب على من توفى عنها زوجها أن تعتد أربعة أشهر وعشرة أيام. والعبرة من العدة: إتاحة الفرصة للزوجين كي يراجع كل منهما موقفه من الآخر، وينظر في إمكانية استئناف الحياة الزوجية مرة أخرى، هذا إلى جانب التثبت من براءة الرحم من الحمل كي لا تختلط الأنساب، وإعطاء فرصة كذلك للمجاري التناسلية عند المرأة كي تطهر من العوامل المرضية التي يمكن أن تكون قد انتقلت إليها من زوجها السابق. والله أعلم.

٥- حرم الإسلام الزواج من الأقارب الحميمين (كالأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت.) سواء أكانت قرابتهن من النسب أو من الرضاعة. وقد أثبت العلم الحديث حكمة هذا التحريم، إذ تبين أن التزاوج بين الأقارب هؤلاء يزيد من فرص انتقال الأمراض الوراثية ويضعف النسل.

ثالثا: في حفظ النفس: ومن المحرمات التي شدد الإسلام على حرمتها:

قتل النفس البشرية إلا بالحق، كما جاء في قوله تعالى: «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق» الإسراء(٣٣) وقد عد الشارع الحكيم قتل النفس بغير الحق من الكبائر، أو السبع الموبقات التي تودي بفاعلها إلى نار جهنم.

ويدخل في هذا الباب جرائم القتل، والانتحار، والإجهاض غير المشروع. ويكفي كي نتبين حكمة الخالق عز وجل في تحريمه لهذه الجرائم أن نذكر شيئا عن حجم الكارثة التي تعيش

البشرية فصولها كل يوم لابتعادها عن هدي الله عز وجل. فقد ذكرت تقارير منظمة الصحة العالمية أنه تجرى كل عام أكثر من (٧٠مليون) عملية إجهاض في شتى أنحاء العالم، ليس لمعظمها مسوغ طبي. علما بأن الكارثة لا تقتصر على الجنين فحسب، بل تمتد آثارها لتصيب الأم كذلك، فقد ذكرت التقارير أيضا أن عمليات الإجهاض هذه تؤدي إلى هلاك مئات الآلاف من الأمهات اللواتي تجرى لهن هذه العمليات[٢١]!

لهذه الأسباب كانت أحكام الشريعة الغراء قاطعة في سد أبواب هذه الجرائم، وقاية للفرد والمجتمع من الدمار!

صور أخرى للعبث بالحياة

ويدخل في باب التحريم كذلك قتل المريض الذي لا يرجى برؤه، حتى وإن طلب هو نفسه إنهاء حياته. وكذلك قتل الأطفال الذين يولدون مصابين بتشوهات خلقية واسعة تؤدي عادة إلى موتهم بعد فترة من الولادة فإن من واجب الفريق الطبي المشرف على مثل أولئك المرضى، وهؤلاء الأطفال أن يقدم لهم كافة المساعدات الطبية المتاحة، حتى آخر لحظات حياتهم، ولا يجوز لأي أحد أن يعمد لإنهاء حياة أي من هؤلاء وأولئك بأية طريقة كانت، لأن هذا يعد قتلا صريحا بغير الحق، ولا ينفي جريمة القتل أنهم مصابون بآفات مستعصية.

ولم يتوقف الإسلام عند احترام النفس البشرية حال الحياة فحسب، بل حرم العبث بها كذلك بعد الموت، فقد حرم التمثيل بالميت ولو كان كافرا، وأمر بأن يعامل بكل احترام، وأن يغسل ويكفن ويدفن وفق شعائر معلومة، تدل كلها على أن حرمة الميت لا تقل عن حرمة الحي.

واستثنى الفقهاء من ذلك: تشريح الجثة بعد الموت في حال الضرورة، عملا بالقاعدة الفقهية التي تقول: الضرورات تبيح المحظورات، ومن ذلك:

- الاضطرار إلى تشريح الجثة في حال الشك بأن الموت كان نتيجة ارتكاب جريمة.

- للتعرف على العلة المرضية التي أدت إلى الموت، وهو ما يعرف علميا باسم: صفة التشريح (Autopsy).

- لتعليم طلاب الطب تركيب الجسم البشري، بشرط ألا يرافق ذلك استهانة أو عبث بالأعضاء، وأن يتم التشريح في جو من الاحترام والمهابة، وأن تدفن الأعضاء بعد التشريح حسب الأعراف الشرعية.

هذا. وقد حرم الإسلام العبث بالنفس البشرية بإجراء التجارب عليها إلا بعد إقرار هذه التجارب من قبل أهل العلم، وتجريبها على الحيوان أولا، والتثبت من أنها لا تؤدي إلى الموت، وترجيح نفعها على ضررها. ويشترط أن يعلم الإنسان بالتجربة قبل تجريبها عليه، وأن يقبل بها دون ضغوط ولا إجبار، وأن يكون كامل الأهلية لذلك، فلا يجوز مثلا إجراء التجارب على الأسير ولا السجين ولا المجنون ولا المريض الذي لا يملك أهلية القرار.

هـ- الوقاية بالعزل الصحي والحجر الصحي

يقوم التشريع الإسلامي أساسا على (التوحيد) ومعناه الإيمان بأن الله عز وجل هو الذي خلق هذا الكون وما فيه من مخلوقات، وأنه سبحانه قد أخضع هذه المخلوقات جميعا لمجموعة من السنن (القوانين) التي قدر أسبابها ، ورتب على هذه الأسباب نتائجها، ومن جملة هذه السنن: سنة المرض.

فالله عز وجل هو الذي يمرض، وهو الذي يشفي، وقد عبر عن هذه الحقيقة الكونية أبو الأنبياء (إبراهيم الخليل) عليه السلام حين قال عن ربه: «وإذا مرضت فهو يشفين» الشعراء(٨٠).

وقد بين النبي (ص) في أحاديث عديدة هذا المعنى، ومنها الحديث الذي ورد فيه: «لا عدوى ولا طيرة ولا صفر ولا هامة. فقال أعرابي: ما بال الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء، فيخالطها بعير أجرب فيجربها؟! فقال له النبي (ص) فمن أعدى الأول؟» فقد ظن الأعرابي للوهلة الأولى أن النبي (ص) ينفي وقوع العدوى مطلقا، ولكن النبي (ص) بين له خطأ ظنه، ورده إلى أصل المسألة فسأله: فمن أعدى الأول؟ يريد بذلك أن يذكره بمسبب الأسباب كلها، وهو الله عز وجل. أي أن العدوى التي نفاها رسول الله (ص) ليست مجرد انتقال مسببات المرض من البعير المريض إلى البعير المعافى، لأن هذا النوع من العدوى واقع لاشك فيه، ولكنه (ص) نفى أن يحدث المرض إلا بإذن الله عز وجل.

وقد أصبحت هذه الحقيقة اليوم بديهية عند أهل العلم. فمن المعلوم أن هناك عددا كبيرا من الأمراض المعدية (Communicable Diseases) وهي تنجم عن انتقال أحد مسببات المرض المعدي (جراثيم أو طفيليات أو فيروسات) من مصدر خارجي إلى الإنسان، وهذا المصدر قد يكون إنسانا مريضا أو حاملا للجرثومة، أو يكون حيوانا أو أداة ملوثة بجرثومة المرض.

وقد أظهرت المشاهدات السريرية أن المرض لا يحصل بعد كل عدوى، فقد تدخل جرثومة

المرض إلى الجسم دون أن تحدث فيه أية أعراض، وقد تسبب أعراضا طفيفة قلما يعيرها الشخص اهتماما. وعلى سبيل المثال: فقد وجد العلماء أن الأشخاص الذين تصيبهم العدوى بفيروسات شلل الأطفال (Poliovirus) لا يصاب منهم بالشلل الفعلي سوى (١٪) فقط، بينما يصاب عدد ضئيل من الباقين بأعراض طفيفة تشبه الزكام، وأما الغالبية العظمى فلا تظهر عليهم أية أعراض[٢٢].

ونظرا لقابلية الأمراض المعدية للانتشار، فقد اتفق أهل الطب على عدد من الإجراءات التي تهدف إلى الحد من انتشارها في المجتمع. وفي مقدمة هذه الإجراءات: العزل والحجر.

العزل الصحي: ويقصد به حجب الإنسان الذي ظهرت عليه أعراض المرض المعدي، في مكان تتوفر فيه وسائل العناية الصحية بصورة تمنع من انتشار المرض.

وأما الحجر الصحي: فيقصد به الحد من تحرك الناس (والحيوانات) الذين تعرضوا للعدوى، أو الذين يشتبه أنهم أصيبوا بأحد الأمراض المعدية ذات السراية الشديدة، وهي التي تسمى (الأمراض المحجرية) أي التي يلزم فيها الحجر، ومثالها: الهيضة (الكوليرا). هذا إلى جانب الحد من تنقل الأشخاص الذين خالطوا هؤلاء. كل ذلك بقصد الحد من انتشار العدوى، وحماية المجتمع من المرض.

والواقع أن رسول الله (ص) قد بين في أحاديث عديدة قاعدتي: العزل والحجر، وعلمنا كيفية التعامل مع هذا النوع من الأمراض. ففي العزل ورد عنه (ص): «لا يوردن ممرض على مصح»[٢٣] وقد رأينا تطبيقا عمليا لهذا النوع من العزل أيام النبي (ص) فقد جاء في حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه: «أنه كان في وفد ثقيف رجل مجذوم، فأرسل إليه النبي (ص): ارجع فقد بايعناك»[٢٤]

وأما الحجر فقد جاء فيه قول النبي (ص): «إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تهبطوا . وإذا كان بأرض وأنتم بها فلا تفروا منه»[٢٥]. وقد رأينا تطبيقا عمليا للحجر الصحي في قصة عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما قدم إلى الشام فلقيه أبوعبيدة بن الجراح وأصحابه رضي الله عنهم، وأخبروه أن الوباء قد وقع بالشام، فقفل عمر راجعا ولم يدخل.

ونخلص مما تقدم أن العدوى حقيقة واقعة لاريب فيها، كما ثبت في كثير من الأحاديث النبوية التي ذكرنا طرفا منها، إلا أن حصول العدوى لا يعني حصول المرض بالضرورة، لأن حصول

المرض يتوقف ابتداء على مشيئة الله عز وجل، الذي إن شاء أمرض، وإن شاء لم يمرض، وقد عبر عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن هذا المعنى أصدق تعبير في الحديث الذي تقدم، وفيه أن عمر عندما قفل راجعا سأله أبوعبيدة مستغربا: «ياأمير المؤمنين أفرارا من قدر الله؟» فرد عليه عمر قائلا: «نعم، نفر من قدر الله تعالى إلى قدر الله تعالى» وهذا هو المفهوم الشرعي للتعامل مع الأمراض القابلة للعدوى.

ومادامت العدوى حقيقة واقعة، وقد ينجم عنها المرض، كما ثبت في السنة النبوية المطهرة والعلم الحديث، ولأن العزل والحجر يفيدان في الحد من انتشار العدوى في المجتمع، فإن من الواجب الأخذ بهما، وبخاصة أن رسول الله (ص) قد أمر بهما كما بينا آنفا، ولا يجوز للمريض المصاب بأحد الأمراض السارية أن يرفض عزله في المستشفى، كما لا يجوز للمخالطين الذين خالطوا أحد المرضى أو تعرضوا للعدوى أن يرفضوا الحجر على أنفسهم إذا رأت السلطات الصحية ضرورة عزلهم، لما في هذا الإجراء من مصلحة محققة للمريض، وللذين خالطوا المريض، وللمجتمع كله، بل وللبشرية جمعاء، لأن الحد من انتشار مثل هذه الأمراض القابلة للانتشار يقي المجتمع البشري قاطبة من خطر محقق.

د- الوقاية بالتداوي

يتوهم بعض الناس أن الرضا بقضاء الله وقدره في حال المرض يعني ترك التداوي (أو العلاج)، وأن التداوي ينافي التوكل على الله عز وجل، وهذا أمر ظاهر البطلان، فإن طلب التداوي أصل من الأصول الشرعية المعتبرة في حفظ الصحة التي أمرنا الخالق عز وجل بصيانتها ووقايتها وعدم التفريط بها. وقد وردت عدة أحاديث نبوية في الحض على التداوي، وبيان أن التداوي لا ينافي التوكل على الله عز وجل.

هذا وقد ازداد في أيامنا الحاضرة اللجوء إلى التداوي بقصد الوقاية مع تقدم علم الأدوية، وعلوم الطب الأخرى، حتى أصبحت لدينا اليوم مجموعة كبيرة من الأدوية الوقائية الخالصة، إلى جانب كثير من الأدوية الأخرى التي تنفع في الوقاية، ونذكر فيما يلي أهم هذه الأدوية:

١- **اللقاحات (Vaccins)**: وتستخدم للوقاية من الأمراض المعدية، ويقوم عمل اللقاح على حض جهاز المناعة في الجسم لكي يقوم بتشكيل أنواع من البروتينات المناعية الخاصة التي تدعى: الأضداد (Antibodies) وهي تقوم بعمل الدفاع عن الجسم ضد جراثيم المرض.

وتتوفر حاليا في الأسواق مجموعة كبيرة من اللقاحات ضد عدد من الأمراض المعدية. إلى جانب عدد آخر من اللقاحات، التي لاتزال تحت التجربة. ومن المتوقع ظهور المزيد من اللقاحات في غضون السنوات القليلة القادمة بسبب تزايد الاهتمام بهذا الجانب الوقائي من علم الأدوية، بعد أن ثبتت فائدة اللقاحات في قطع دابر بعض الأمراض الخطيرة مثل (الجدري) الذي ذكرنا أنه تم استئصاله من الأرض نتيجة تنفيذ البرنامج العالمي للتحصين ضده.

٢- **الترياقات (Antitoxins)**: ويسميها بعضهم (الأمصال) وهي نوع من البروتينات المناعية التي يتم الحصول عليها عبر سلسلة من التمنيع تجرى على الحيوان، أو على بعض المتطوعين من البشر وعند حقنها داخل الجسم تكسبه مناعة فورية ضد أنواع من الأمراض المعدية، ومثالها: الترياق الذي يعطى بعد التعرض لعضة الكلب المسعور للوقاية من «داء الكلب». ويفضل منها النوع البشري لندرة ما يسببه من التفاعلات التحسسية الخطيرة التي تنجم أحيانا عن استخدام النوع الحيواني. وتتوفر حاليا في الأسواق عدد من الترياقات، إلى جانب عدد آخر لايزال تحت التجربة.

وقد وضعت (منظمة الصحة العالمية) بالتعاون مع مراكز البحث العلمي في العالم (برنامج التحصين الموسع) عام١٩٧٤م بهدف وقاية الأطفال من أهم ستة أمراض يتعرضون لها خلال السنة الأولى من أعمارهم وهذه الأمراض هي: التدرن، شلل الأطفال، الكزاز، السعال الديكي، الخناق، الحصبة. وقد حقق البرنامج حتى الآن خطوات طيبة جدا في معظم دول العالم، إذ وصلت نسبة التغطية باللقاحات للأطفال دون السنة من العمر إلى أكثر من (٧٠٪)، وتتطلع منظمة الصحة العالمية إلى رفع هذه النسبة حتى (٨٥٪) في غضون السنوات القليلة القادمة، وعندئذ من المتوقع أن تختفي هذه الأمراض من على وجه الأرض[٢٦].

٣- الأدوية الوقائية الأخرى: وهناك عدد من الأدوية التي هي في الأصل أدوية علاجية، ولكنها تفيد كذلك في الوقاية من بعض الأمراض السارية، ويستحب التداوي بها من باب الوقاية في الأحوال التالية:

- قبل التوجه إلى منطقة موبوءة بأحد الأمراض المعدية.

- بعد التعرض للعدوى بأحد الأمراض المعدية، أو الاختلاط بمريض مصاب بمرض سار.

حكم التداوي وقاية: وبناء على ما تقدم. ونظرا لما ثبت من فائدة مؤكدة للقاح والترياق وبعض

الأدوية في الوقاية، فإننا نذهب إلى الدعوة للتداوي بها وقاية للنفس وللمجتمع من شر تلك الأمراض الفتاكة التي تودي كل عام بأرواح أكثر من خمسة ملايين نفس، وتصيب بالعجز والتشوه أكثر من خمسة ملايين أخرى، وتكلف معالجة آثارها مبالغ طائلة. علما بأن تكلفة تطعيم الطفل ضد الأمراض الستة التي ذكرناها، لا تزيد عن (٥-١٥ دولارا) وهي تكلفة زهيدة جدا إذا ما قارناها بالفائدة العظيمة التي تحققها اللقاحات.

خلاصة وتساؤلات

لقد كان الإسلام سباقا إلى إرساء مبادىء جديدة في ميدان الصحة، في مقدمتها مبدأ (الوقاية) الذي بينه من خلال عدد من الأحكام والتشريعات التي وضعها، ولا سيما الأحكام المتعلقة بالطهارة والأحكام المتعلقة بتحريم الخبائث، والأحكام التي أكدت على صيانة الضرورات الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال).

- كما حض الإسلام على عدد من العادات الحسنة التي تحفظ - بإذن الله - الصحة، وتقي من المرض.

- وقد بلغ من عناية الإسلام بأمر الوقاية أنه جعل العبادات نفسها تؤدى على هيئة تكسب الإنسان المزيد من الصحة، وتزيده مناعة ضد المرض.

- وأرشد الإسلام إلى الأساليب المثلى للوقاية من الأمراض السارية، وبين كيفية التعامل مع المصابين بهذه الأمراض والمخالطين لهم، كما أرشد إلى العزل والحجر الصحيين.

- ولم يكتف الإسلام بهذه الأحكام والتشريعات والإرشادات، بل دعا أيضا إلى طلب التداوي، وأكد أنه لا تعارض ما بين التوكل على الله عز وجل وبين طلب التداوي، فكما أنزل الله الداء، أنزل الدواء، فإن صادف الدواء الداء كان الشفاء بإذن الله.

- ونلاحظ أن الأحكام الشرعية المتعلقة بالوقاية من المرض كثيرة جداً، وقد اتفق الفقهاء على أكثرها. ولكن تبقى بعض هذه القضايا المختلف عليها، إلى جانب بعض القضايا المستجدة على الساحة الطبية مما أصبح بحاجة إلى اجتهادات فقهية جديدة تساير طبيعة التقدم العلمي المعاصر، وتراعي - في الوقت نفسه - الأصول الشرعية المعتبرة، ونذكر فيما يلي أبرز هذه القضايا، داعين الباحثين المسلمين أن يولوها المزيد من اهتمامهم لما تنطوي عليه من فوائد صحية عظيمة، ولأنها من جهة أخرى تتعلق بكثير من الأحكام الشرعية. ومن هذه القضايا:

● البحث في التأثيرات النفسية والعضوية التي يولدها (الصيام) فلاتزال البحوث التي أجريت في هذا المجال محدودة جدا، إضافة إلى أن معظم هذه البحوث - إن لم نقل كلها - قد تمت على أيدي بحاثة غير مسلمين، وقامت - في الغالب - على أساس (نظام الحمية)، وليس الصيام كما هو عندنا - نحن المسلمين - مما يجعل تعميم نتائجها على الصيام مجاف للحقيقة.

● البحث في تأثير زرع الأعضاء البشرية والصناعية على أجهزة البدن المسئولة عن الوقاية والمناعة، ومحاولة إيجاد وسائل أفضل من الوسائل المستخدمة حاليا للتغلب على ظاهرة رفض الأعضاء المزروعة، والتي تقوم على إعطاء أدوية (مثبطة للمناعة) مما يترك الجسم عرضة لشتى أنواع المرض.

● البحث عن بدائل أخرى للدم، وذلك للحد من انتشار الأمراض التي تنتقل عادة عن طريق الدم.

● البحث عن أدوية بديلة تغني عن استخدام (الأدوية المحرمة) مثل المخدرات ونحوها.

● البحث في التأثيرات النفسية والعضوية للأكل من المحرمات، وبخاصة منها لحم الخنزير الذي لاتزال الأبحاث التي نشرت حول أضرار الأكل منه يعوزها المزيد من الدراسة والبحث، فمن المعلوم أنه حتى الآن لاتزال الدول غير الإسلامية تجيز أكله، ولا ترى في ذلك أية أضرار حقيقية ولو رأت شيئا من ذلك لتحركت لتنبيه مواطنيها إلى تجنب الأكل منه، أسوة بما تفعله مثلا تجاه الخمر والمخدرات وغيرها من المحرمات التي أظهر العلم ضررها بوضوح. وعتقد - مبدئيا - أن البحث عن الآثار النفسية للأكل من لحم الخنزير يجب أن يأخذ الحظ الأول من اهتمامنا، وأما الآثار العضوية فالظاهر أنها قد أشبعت بحثا، ويكاد الباحثون يجمعون اليوم على أن الأخطار التي ينطوي عليها الأكل من لحم الخنزير قد لا تزيد عن الأخطار التي ينطوي عليها الأكل من كثير من الحيوانات المباحة الأخرى.

● ومن جهة أخرى نرى أنه يلزم البحث في التأثيرات الفيزيولوجية للأكل من (المحرمات) في حال الضرورة. فهل يكون الجسم في مثل هذه الأحوال أكثر مقاومة للمرض، مما يقلل من التأثير الضار الذي ينجم عن الأكل من هذه المحرمات في الأحوال العادية؟

● البحث في التأثيرات التي يحدثها (الحليب) في جسم الرضيع. فمن المعلوم أن الشارع الحكيم قد حرم من الرضاع ما حرم من النسب، فهل يرجع التحريم إلى انتقال بعض الصفات

الوراثية من المرضع إلى الرضيع عن طريق الحليب (وهي مسألة لم تثبت علميا بعد)؟ أم إن المسألة تتعلق بانتقال بعض البروتينات من المرضع إلى الرضيع، مما يؤدي إلى تشكيل أضداد Antibodies في جسم الرضيع. وهذه الأضداد تؤثر في المستقبل تأثيرا سيئا على الحمل أو الإنجاب فيما لو تزوج الشخص من إحدى المحرمات عليه من الرضاع؟ وبعد الإجابة على هذه التساؤلات يمكن أن نجد الإجابة الشافية حول عدد الرضعات التي يبنى عليها حكم التحريم، إذ يوجد خلاف بين الفقهاء حول هذه المسألة. كما يمكن أن نتخذ موقفا واضحا من (بنوك الحليب) التي شاع استخدامها في الآونة الأخيرة، والتي يرى كثير من الفقهاء أنها حرام، لأنها تفضي إلى اختلاط الأنساب!

● البحث في التأثير النفسي والعضوي للأدعية والأذكار التي وردت عن النبي (ص) مما يتعلق بالوقاية من بعض الأمراض وعلاجها وإمكانية الاستفادة من ذلك في تطوير طرائق العلاج النفسي.

● البحث في الأحاديث التي ورد فيها وصايا باستعمال بعض الأطعمة والأشربة من باب الوقاية أو العلاج، ومنها على سبيل المثال قول النبي (ص): «الحبة السوداء شفاء لكل داء» فهل يعني هذا أن الحبة السوداء (وتعرف كذلك باسم: حبة البركة) تولد في الجسم مناعة ضد المرض على غرار المناعة التي يولدها اللقاح؟ أم إن فيها من الجواهر النافعة ما يقوي جهاز المناعة في البدن؟ أم ماذا؟!

ومن تلك الأحاديث أيضا ما ثبت في الصحيحين من أن رسول الله (ص) شرب من (ماء زمزم) وقال: «إنها مباركة. إنها طعام طعم، وشفاء سقم» وان جبريل عليه السلام غسل قلب رسول الله (ص) بمائها ليلة الإسراء. فما هي يا ترى الآثار التي يولدها في البدن شرب ماء زمزم؟ وهل لهذا الماء تأثيرات مباشرة على جهاز المناعة؟!

الهوامش

(١) حدثت آخر حالة جدري مكتسبة بصورة طبيعية في شهر تشرين الأول ١٩٧٧م وبعد سنتين صدقت منظمة الصحة العالمية رسميا على بيان استئصال الجدري من الأرض، ووثقت البيان جمعية الصحة العالمية في شهر أيار ١٩٨٠.
(٢) مجلة الصحة العالمية (كانون الثاني - أيار) ١٩٩٠ - ص٢.
(٣) لقد حاولت الولايات المتحدة في مطلع القرن الحالي منع الخمر، فأصدرت قانونا بتحريم تداولها، ويقدرون أن ما أنفقته في الدعاية ضد الخمر قد زاد عن ٦٠ مليون دولار، وهو مبلغ طائل جدا بمقياس ذلك الزمان! كما يقدرون أن ما نشرته من الكتب والنشرات التي تحذر من أضرار الخمر قد ربا على ١٠بلايين صفحة! وما تحملته في سبيل قانون التحريم في مدة ١٤عاما لا يقل عن ٢٥٠ مليون دولار. وقد أعدمت ٣٠٠ نفس، وسجنت ٥٣٢٣٣٥، وبلغت الغرامات التي حصلتها ١٦مليون دولار، وصادرت أملاكا قيمتها ٤٠٤مليون دولار. ولكنها على الرغم من هذه الإجراءات كلها أخفقت في منع الخمر، واضطرت في عام ١٩٣٣م لإلغاء قانون التحريم (انظر: فقه السنة- السيد سابق-٢/٣٧٥).
(٤) رواه مسلم، وأبو داود، وأحمد.
(٥) رواه أحمد والترمذي وابن ماجة.
(٦) رواه مسلم.
(٧) رواه مسلم وأحمد والترمذي - البراجم: العقد التي تكون على ظهور الأصابع، والمراد بها المواضع التي يتجمع فيها الوسخ. وانتقاص الماء: الاستنجاء.
(٨) رواه الترمذي وابن ماجة والحاكم وأحمد والنسائي.
(٩) مجلة الصحة العالمية - نيسان/حزيران ١٩٩٠م.
(١٠) Weekly Epidemiological Record (Who) 12 June 1992.
(١١) رواه مسلم وأبو داود وأحمد والبيهقي.
(١٢) Guyton "Medical Physiology" Ed 8. 1991- PP. 966 k.
(١٣) المصدر السابق، وانظر: الصحة والحياة - الشؤون الصحية بالمنطقة الشرقية - السعودية. ص١٢.
(١٤) انظر: الخلاصة والتساؤلات في نهاية هذا الفصل.
(١٥،١٦) رواه مسلم وأبو داود.
(١٧) انظر: منبر الصحة العالمي - ١٩٨٧/٨-ص٢٣٦.
(١٨) تقرير منظمة الصحة العالمية - المكتب الإقليمي لشرق البحر المتوسط - ٣١ أيار ١٩٩١م.
(١٩) الحكم الشرعي للتدخين - منظمة الصحة العالمية - المكتب الإقليمي لشرق البحر المتوسط - ١٩٨٨م.
(٢٠) جريدة الشرق الأوسط - ٤٧٩٦ في ١٩٩٠/١/١٥ نقلا عن وكالة رويتر.
(٢١) مجلة الصحة العالمية (نيسان/حزيران١٩٩٠م) ص١٥.
(٢٢) Control Of Communicable Diseases In Man, 15 Ed, 1990 Apha.
(٢٣) متفق عليه.
(٢٤) رواه مسلم.
(٢٥) رواه أحمد، ورواه مسلم وأبو داود والترمذي بألفاظ قريبة.
(٢٦) وضع الأطفال في العالم - م.ص.ع . ١٩٩١م.

المصادر

(١) (الموسوعة الفقهية) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (الكويت) ذات السلاسل ١٩٨٨م.
(٢) (أصول الفقه) محمد أبو زهرة - دار الفكر العربي (القاهرة).
(٣) (الجامع لأحكام القرآن) الإمام القرطبي - دار الفكر.

(٤) (السيرة النبوية) ابن هشام ـ مؤسسة علوم القرآن (بيروت).
(٥)(تهذيب موعظة المتقين من إحياء علوم الدين) محمد جمال الدين القاسمي ـ دار ابن القيم (السعودية).
(٦) (الطب النبوي) ابن قيم الجوزية ـ دار الكتب العلمية (بيروت).
(٧)(الطب النبوي والعلم الحديث) د. محمود ناظم النسيمي ـ الشركة المتحدة للتوزيع (بيروت) ١٩٨٤م.
(٨) منشورات منظمة الصحة العالمية:
ـ وضع الأطفال في العالم ١٩٩١م.
ـ منبر الصحة ـ مجلد ١٩٨٧/٨م.
ـ مجلة الصحة العالمية ـ نيسان ١٩٩٠م.
ـ تقرير المكتب الإقليمي لشرق البحر المتوسط ـ أيار ١٩٩١م
ـ الحكم الشرعي في التدخين ـ ١٩٨٨م.
(٩) Weekly epidemioligical record – Who – 1990/1991/1992
(١٠) "Control of Communicable Diseases in Man" 15 Ed, 1990, Apha
(١١) "Harisson's Principles of Internal Medicine" 13 Ed , 1989.
(١٢) Guyton "Medical Physiology" 8 Ed. 1991.
(١٣) Nizar Ajjan "Vaccination" 1991. Pasteur Marieux A.O. Lucas & H.M. Gilles "A New Short Textbook of Preventive Medicine for the Tropics" 3 Ed. 1991.

البعد الصوفي عند شعراء المهجر الشمالي وارتباطه بالرومنتيكية

(جبران خليل جبران - نسيب عريضة - ميخائيل نعيمة)

د. إبراهيم محمد منصور *

فلنسر، فلنسر وإما هلكنا
قبل إدراكنا المنى والمواعد
فكفانا أنا ابتدأنا وأنا
إن عجزنا فقد بدأنا نشاهد

نسيب عريضة

مقدمة

لقد أصبح التصوف واحداً من أهم الروافد التي تأثر بها الشعر العربي المعاصر، ولاشك أن الرومنتيكية هي الأقرب نسباً إلى التصوف، ولقد سبق لي أن درست الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر بداية من زمن الحرب العالمية الثانية وماتلاها تحت عنوان «الشعر والتصوف: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر ١٩٤٥-١٩٩٥م، وصدرت طبعته الأولى، طنطا ١٩٩٦م».

* أستاذ الأدب العربي الحديث - كلية الآداب - جامعة طنطا .

وأنا أعود في هذا البحث إلى فترة سابقة على زمن كتابي المذكور لأرصد الأثر الصوفي في شعر الرومنتيكيين من العرب المهاجرين إلى أمريكا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مركزاً على أعلام المهجر الشمالي في الشعر وهم: جبران خليل جبران، ونسيب عريضة، وميخائيل نعيمة، وهم أهم شعراء ماعرف باسم «شعراء الرابطة القلمية».

نشأت في البلدان العربية حركة شعرية رومنتيكية، شبيهة بالرومنتيكية الغربية وإن اختلفت عنها في الزمان والمكان وفي بعض السمات الخاصة بها، وكان من أسباب نشأة هذه الحركة الشعرية ما تعرض له العربي من ظلم الاستعمار والإقطاع، ومن تناقض القيم بين الجديد والقديم، وقلق الشاعر المطلع على ثقافة الغرب تجاه بلده، ومايراه فيه من تخلف وقهر، كما ساعد الاطلاع على تراث الغرب الرومنتيكي على نشأة هذه الحركة الشعرية، فقد وجد العرب في عصر نهضتهم تطابقا بين أسس الرومنتيكية المختلفة، وبين مواقفهم في ظل الاستعمار. «كذلك وجدوا في انتصار القلب على العقل مجالاً خصباً يتفق مع ماعرف عن الشرق من روحانية يمكن أن يباهي بها مادية الغرب التي تتمثل في تقدمه العلمي المذهل، الذي يقف الشرق أمامه مشدوهاً»[(١)].

وقد اهتم الرومنتيكيون العرب في شعرهم بالخيال، وبالطبيعة، وبالقلب في مقابل العقل (الكلاسيكي)، وبالجديد المتحرر في مقابل القديم الثابت، كما اهتموا بالحب اهتماما خاصاً. وإن تميز إنتاج كل شاعر بميزات خاصة من أثر البيئة التي يعيش فيها والزمن الذي يكتب فيه شعره، أو مؤثرات خاصة أخرى، وهذا التباين داخل الحركة الشعرية الواحدة - وخاصة الرومنتيكية - كان سائداً في أوروبا أيضاً. ونلاحظ أن الحركة الرومنتيكية العربية قد امتدت من جبران في المهجر في بواكير القرن العشرين، حتى شعراء السودان في نهاية الستينيات[(٢)].

والحب عند الرومنتيكيين العرب شبيه بالحب العذري، إذ يمتزج بوجدان الشاعر امتزاجاً يكاد يتحد فيه الوجود الخارجي بالوجود الداخلي، فتحمل التجربة دلالات أرحب من الدلالات المألوفة في التجربة العاطفية.

ومثال المحبوب عندهم هو مثال الحق، لأن الجمال هو الحق، كما اعتقد الرومنتيكيون الأوربيون من قبل، وقد عبر عن ذلك المعنى الشاعر المصري الرومنتيكي «محمد عبدالمعطي الهمشري» (١٩٠٨-١٩٣٨م) في قصيدته «إلى جتا الفاتنة» فقال:

كنت في معبد الخيال ترفين (م) إلـهـا وكـنـت مـن عـبـدانـك
كم بعثت الأشعار فيه مزامير(م) تجـيـب الحـزيـن من ألحـانـك[٣]

وقال أيضا:

كنت فجراً، وكنت فيه ضبابا شاع في أفقه الوضى فتاها
وهبطت الحياة شعلة تقديس(م) جـئـت الحـيـاة أنت إلـهـا

يقول صالح جودت، وهو صديق الشاعر «كان الهمشري في هذه الفترة من حياته يقرأ الشعر الإنجليزي، وخاصة شعر «جون كيتس» (١٧٨٥-١٨٢١م) الذي كان يقول: «الجمال هو الحق، والحق هو الجمال»[٤].

وعاش الرومنتيكيون العرب في قلق وغربة، وفي شك أبعدهم عن الإيمان أحياناً، وتطرف بعضهم فأنكر الإله كلية، كما فعل في الفترة نفسها جميل صدقي الزهاوى (١٨٦٣-١٩٣٦) حينما قال مجاهرا بالإلحاد:

لما جـهلت من الطبـيـعـة أمـرها وأقمت نفسك في مقام معلل
أثـبـت ربـاً تـبـتـغـي حـلابـه للمشكلات فكان أكبر مشكل[٥]

وفي الفترة نفسها أيضا كان العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤م) قد كتب قصيدته الطويلة «ترجمة شيطان» بعد الحرب العالمية الأولى، وفيها صور الله في صورة مستبد[٦].

وفي قصيدة إيليا أبي ماضي (١٨٩٩-١٩٥٧م) المعروفة «الطلاسم» يتساءل في حيرة:

كيف جئت، كيف أبصرت طريقي/لست أدري

كذلك صور هذه الحيرة والقلق والشك، الشاعر المهجري، فوزي المعلوف (١٨٩٩-١٩٣٠م) في قصيدته «لغز الوجود»:

كيف جئنا الدنيا؟ ومن أين جئنا؟
وإلى أي عالم سوف نفضي

هل حيينا قبل الوجود؟ وهل نبعث
بعد الردى؟ وفي أي أرض؟
هو كنه الحياة مازال سراً
قد حيينا قبل الولادة لكن
بجدود قضوا كما سوف نقضي(٧)

ولم يبعد الرومنتيكيون العرب عن السمة الأساسية للرومنتيكية وهي الخيال، فقد اعتنوا به عناية كبيرة، وكما يقول الدكتور محمد مصطفى بدوي «حين نتأمل نتاج الرومنتيكيين الخالصين نلحظ أن الخيال يصبح عندهم وسيلة مشروعة للوصول إلى أسمى الحقائق في الوجود.هذا مانجده ضمنا في معظم قصائد الرومنتيكيين ومعبراً عنه بوضوح لا مزيد عليه في الكثير من كتابات جبران خليل جبران وفي «الغربال» لميخائيل نعيمة، وبالذات في «الخيال الشعري عند العرب» (١٩٣٩) لأبي القاسم الشابي، وفي ذلك هم يمثلون امتدادا وتطويراً لموقف الرومنتيكيين»(٨).

واهتم الرومنتيكيون العرب بالطبيعة وامتزجوا بها وجعلوها ملهمة لهم في كثير من أشعارهم، كما تعبدوا في محرابها، كما صنع الهمشري، إذ كان يتمنى أن يدفن بين ظلال وارفة، يتساقط من أشجارها الزهر على قبره، كما رقد عمر الخيام في نيسابور، ولهذا رفض أن يدفن في مقابر السنبلاوين، لأنها مقابر جرداء من الجمال(٩).

في الشام (سوريا ولبنان) نشأ الرومنتيكيون الأوائل، كانت بلادهم مضطهدة، قد جثم الاستعمار التركي على صدرها وعانت بلادهم من طغيان ولاة الأتراك وفسادهم، فرحلت الموجة الأولى من المهاجرين في منتصف القرن التاسع عشر، وفي الموجة الثانية قبل نهاية القرن كانت الطائفة المتعلمة ترحل إلى المهاجر الشمالية في أمريكا. هؤلاء الشباب الذين أحبوا أوطانهم وتعلقوا بأرضها الطيبة وجوها الرائع، وسمائها الصافية، وجداولها وجبالها، وشجرها وبلوطها وأرزها، وتعلقوا بتراثهم الروحي والأدبي العظيم، وهناك في الغربة حيث العوز المادي، والقسوة، والمباني الشاهقة، والحياة الميكانيكية، فانصرفوا إلى عالمهم الداخلي غالباً، وإن كان بعضهم قد شارك في الحياة العامة بالخطابة والكتابة كأمين الريحاني الذي كان شخصية عالمية، وجبران الذي أصبح نجماً للصالونات الأدبية، وكاتبا معروفاً في المجلات الأدبية.

وفي مساء العشرين من أبريل سنة ١٩٢٠م اجتمع هؤلاء النفر من الأدباء الشباب في نيويورك وأنشأوا «الرابطة القلمية» فكان جبران خليل جبران رئيساً، ونعيمة مستشاراً، ووليم كاتسفليس أمينا للصندوق، ومن الأعضاء إيليا أبوماضي، نسيب عريضة، عبدالمسيح حداد، رشيد أيوب، وديع باحوط وإلياس عطا الله(١٠).

وأصدر أعضاء الرابطة القلمية مجلة «الفنون» لينشروا فيها أعمالهم الشعرية والنثرية، ورسوم جبران المائية، وفي سنة ١٩٢١ صدر مجلد كبير في نيويورك بعنوان «مجموعة الرابطة القلمية لسنة١٩٢١م، منتخبات آثار أدبية لعمال الرابطة القلمية».

وفي هذا المجلد الذي حوى إنتاجهم من الشعر والنثر، يظهر مدى اتفاقهم وتواطؤهم على هدف واحد تحروا الوصول إليه هو كتابة أدب إنساني، أدب جديد، باللغة العربية، يعني بالروح والنفس البشرية، وطريقة الصدق في التعبير عن مشاعر الإنسان وهمومه، وقضاياه، من الحرية إلى الحب، وقدم للمجلد ميخائيل نعيمة بمقدمة جاء فيها:

والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

هو الإنسان عبرة العبر، وحيرة الحير، يجيء من حيث لايدري، ويمضي حيث لايدري.. إن حيواناً يثبت في جهاده، مع الكون مثل هذا الجهاد، لهو حيوان غريب عجيب فما السر في هذا الثبات؟ أو ليس السر في أن لهذا الحيوان «المستحدث» سلاحاً لا تحطمه العناصر ولا يلفه الموت؟ وهل ذلك السلاح إلا قوى كامنة فيه هي أشد وأمتن وأبقى من قواه الحيوانية؟ تلك قوى الروح غير الفانية.. أجل إننا في كل ما نفعل وكل ما نقول وكل ما نكتب إنما نفتش عن أنفسنا في الجمال وإن طلبنا الفضيلة لا نطلب إلا أنفسنا في الفضيلة(١١).

وعلى الرغم من أن جبران كان هو المنظر الأكبر لشعراء الرابطة وكتابها، فإن نعيمة في تقديمه المذكور لمجموعة الرابطة القلمية قد قدم دستوراً محكماً لما كانوا عليه من قبل ومن بعد، وكل مافي صفحات المجلد من الشعر والنثر يتفق مع هذه الفلسفة الأدبية التي تحدث عنها نعيمة، وقد تحدث عنها أيضا في مقاله «المقاييس الأدبية» المنشور في «الغربال» فقال:

لقد قلت إن لكل شيء قيمتين روحية ومادية، لكن في الحياة ما ليس له إلا قيمة روحية، من ذلك الفنون ومن ذلك الأدب.. أو ليس في الأدب من أزياء لا تعتق مع الزمان ولا تزيدها الأيام إلا جمالاً

وهيبة؟... هو ذا قسم كبير من العالم لايزال ينشد اليوم مزامير كان ينشدها منذ آلاف من السنين شاعر عبراني اسمه داود، ويستمد من إنشادها لذة روحية، وها نحن نردد اليوم بعض أبيات من قصائد يقال إنها علقت على باب الكعبة قبل الإسلام. ونعيد سواها من قصائد لانعرف ناظمها أو ناظميها، ونسكر بأبيات لشيخ أعمى يدعى أبا العلاء، ولمتقشف يدعى الفارض، ولمجنون يدعى قيس العامري، ولعشرات سواهم»(١٢).

إن الروح الشرقية مسيطرة على أدب هؤلاء النفر من أبناء العرب المهاجرين، برغم وجودهم الفيزيقي في قلب الحضارة، ومشاركتهم في الحياة العامة والأنشطة الأدبية هناك «وكأن الغرب وكل ما أفاده أصحابه منه ليس إلا ظلالاً خفيفة بحيث إذا نحينا هذه الظلال عنه برزت لنا منه الملامح الشرقية والعربية بروزاً بيناً»(١٣).

هؤلاء الشعراء نشأوا في بيئة واحدة، وهاجروا إلى بيئة مختلفة، وظلت نفوسهم تتوق إلى الخلاص الروحي، وتتطلع إلى الفردوس المفقود في الوطن والحاجات الروحية، ولهذا كانت الخصائص العامة لأدبهم متشابهة، ويمكن أن نلمح تشابهاً حتى في الألفاظ التي تجري بها أقلامهم، مثل أسلوب النداء المتكرر في مطالع قصائدهم، كما نجد عند نعيمة في قصيدة «النهر المتجمد» وفي عناوين أربع من قصائده هي، يانفس، يابحر، ياعقل، وياوحدتي، ورشيد أيوب يكتب قصيدة يبدؤها بأسلوب النداء ياثلج، ويكرر هذا المقطع عدة مرات، وقصيدة نسيب عريضة المعروفة عن النفس، عنوانها ومطلعها «يانفس». واستخدام شعراء الرابطة لفظ هياكل أيضا، فرشيد أيوب يتكلم عن «هياكل الحب»(١٤). وإيليا أبوماضي يتحدث عن «هياكل الإلهام»(١٥).

وفي عناوين وموضوعات الأعمال الأدبية، شعرية ونثرية، تشابه نلمح بعضه في قصة «إرم ذات العماد»، فكتب كل من جبران ونسيب عريضة في الموضوع نفسه، وإن كانت قصة جبران نثرية(١٦)، وعمل نسيب عريضة شعرياً هو قصيدة «على طريق إرم»(١٧).

واتفق شعراء الرابطة القلمية في الإعجاب بابن سينا والفلسفة الصوفية، والأفلاطونية المحدثة، والإشراقية، وبابن الفارض، فكتبوا عدداً من مجلة الفنون عن ابن سينا سنة١٩١٦، ورسم جبران صورة خيالية لابن الفارض، وكتب بضعة أسطر في مدح آرائه وشعره، كما نظم رشيد أيوب تائية قصيرة، ونظم عريضة تائية أخرى سماها «ليل الشعراء»، كما نظم بضعة أبيات في مدح ابن الفارض وآرائه(١٨). وفي «الغربال» دعا ميخائيل نعيمة إلى السجود أمام ضريح ابن الفارض فقال: «ولنجث أمام ضريح من شرب على ذكر الحبيب مدامة، فسكر بها من قبل أن يخلق الكرم»(١٩).

كان شعراء المهاجر الأمريكي يبحثون عن المطلق والأبدية في نفوسهم، وعن الحقيقة في الطريق الروحي الذي سلكوه، وبعض شعراء الجنوب من هؤلاء المهاجرين أيضا كان كذلك، مثلما نجد عند «فوزي المعلوف» الذي كتب قصيدته الطويلة «على بساط الريح» وهي تصوير لحنين الروح إلى الانعتاق من أسرها المادي. وكذلك كان رشيد أيوب سالكاً ومريداً، فديوانه «أغاني الدرويش» به نغمات على الأوتار نفسها، ففي قصيدته «الدرويش» يسأل عن الطريق فهو حائر لا يهتدي، يبحث عن مبتغاه، وقد أضنته الغربة:

أيا جيرة الحي أين الطريق؟ فإني ضللت عن المنزل
لقد كان لي في حماكم رفيق من المهد في الزمن الأول[٢٠]

وإيليا أبوماضي، يذكرنا بالسهروردي الإشراقي الذي كان يسمي الجسم الإنساني «الهيكل»، ويدعوه: حجرة النساء، فيقول أبوماضي:

وسأبقى في قفص الصلصال عبد المنى أسير الرغائب

والشاعر في عرفه «روح كريم لبس الطين المهينا» وفي قصيدته «نحن» تصوير يسمو بالشاعر إلى درجة النبوة، بل الألوهية، وفيها نجد ألفاظ النور، والطين، والهيكل، وهي من معجم الفلسفة الإشراقة الصوفية، ومنها قوله:

كما خفضنا الجناح للجاهلين وعذرناهم فما عذرونا
خبروهم، يا أيها العاقلون إنما نحن معشر الشعراء
يتجلى سر النبوة فينا
ذكروهم، فرب خير كبير فعلته الهداة بالتذكير
إنما الناس من تراب ونور فبنور النور يعبدون النور
وبنور الطين يعبدون الطينا

....

لو دخلتم هياكل الإلهام وسبحتم في عالم الأحلام
واجتليتم سر الخيال السامي وعرفتم كما عرفنا الله
لخررتم أمامنا ساجدينا[٢١]

فكأني به يقول لقد عرفنا الله حق معرفته، حتى صرنا نحن أحق بالعبادة فينبغي أن يخر الآخرون أمامنا سجوداً فإن الله قد حل فينا، وهو يربط ذلك العرفان والسمو الروحي بالحب، وفي قصيدته «غائبة» ربط بين الحب والوصول إلى حقيقة الإيمان فقال:

إن نفساً لم يشرق الحب فيها هي نفس لم تدر ما معناها

أنا بالحب قد وصلت إلى نفسي وبالحب قد عرفت الله

أما أمين الريحاني (١٨٧٦-١٩٤٠م) فلم يكن شاعراً يقرض الشعر المعروف بالوزن والقافية، ولكنه كان شاعراً يكتب النثر الفلسفي، وينظم بالإنجليزية شعراً منثوراً، وكان أمين الريحاني فيلسوفا إنسانيا «وكان للأمة العربية ماكان طاغور لأبناء الهند، رسولاً للمحبة تنعقد أواصرها بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والله، كلاهما صوفي يدرك بالبصيرة خلف البصر، وينطق بالشعر سواء نظم القول أو نثر»[٢٢] وكان الريحاني يدعو للحرية الإنسانية كما كان يدعو لها ابن عربي فيقول:

«أريد لكم الحرية الروحية، التي يملك بها الفرد زمام نفسه، فيكون مطلقاً من القيود التي تكبل روحه وعقله، ولا فرق عندي بين أن تجيء هذه القيود من أسرة أو مجتمع أو من دين أو سياسة، الحرية الروحية هي أن تكون روح المرء طوع إرادته لامحجوزة ولاموقوتة، ولامبيعة ولامرهونة، وطالب هذه الحرية يندرج فيها من بيته إلى عمله، إلى معبده وحكومته، فما الحرية السياسية إلا فرع من الحرية الروحية الأصيلة ونتيجة من نتائجها»[٢٣].

ولم يكن أمين الريحاني واحدا من أعضاء الرابطة القلمية، ولكنه كان على علاقة بهم، وفي شعره المنظوم بالإنجليزية أثر صوفي، فله كتاب بعنوان «أنشودة الصوفيين وقصائد سواها» Achant of Mystics and other poems

وقد لاحظ ميخائيل نعيمة مافي هذه الأنشودة من أثر صوفي عربي. تجد في الأنشودة الصوفية أسماء أشهر شعرائنا الصوفيين، وتسمع في القصيدة من أولها إلى آخرها رنة شرقية لاغش فيها، بل بعض أبياتها يكاد يكون ترجمة حرفية للكثير من الأبيات الصوفية الشهيرة كمطلع ابن الفارض:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة

سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم(٢٤)

وقد تمثلت الرؤية الرومنتيكية للطبيعة في أدب الريحاني خير تمثيل، إذ يدعوها ويخاطبها، بل يلوذ لها كما يلوذ الوليد بحضن أمه، فيخاطبها «أيتها الأم الأزلية.. عانقيني واهمسي في أذني بعض أسرارك»(٢٥). ويعبر أمين الريحاني عن الحلول في الطبيعة بقوله عن وادي الفريكة في لبنان «روح الوادي تجسدت في روحي، وروحي تجسدت في الوادي، فأنا إذن والوادي سواء»(٢٦).

لقد كانت الطبيعة عند شعراء الرابطة القلمية أحد أمرين: الأول هو طبيعة الأرض الشامية التي هي الفردوس المفقود بالنسبة لهم، والثاني طبيعة الخيال والرمز، وهي الغاب والحديقة، وهذه تمثلت في الشعر الرمزي والصوفي الرومنتيكي الذي كتبوه، مثلهم مثل كل الرومنتيكيين عرب وغير عرب، وسنعود إلى الحديث عن هذا الرمز في شعرهم بعد.

ويرى الدكتور شوقي ضيف «أن كل مايجري في شعرهم من ذكر للفجر والضياء والنور والخلود والبقاء ونار إرم، إنما هو رمز الوطن الخالد، رمز الأم الكبرى التي تولهوا بحبها، والتي تتدفق في قلوبهم، وكأنها المحيط الخضم»(٢٧).

وقد عبر جبران عن عشقه لبلاده، واعتبر إقامته في نيويورك منفى فقال في رسالة منه إلى أمين الريحاني سنة ١٩١٢ «أنت ذاهب غدا إلى أجمل وأقدس بلاد في هذا العالم (لبنان)، وأنا باق في هذا المنفى البعيد، فما أسعدك وما أقل حظي»(٢٨) وفي سنة ١٩١٧ كتب جبران إلى الريحاني أيضا يقول: «ولو خيرت الآن بين الموت في لبنان والحياة بين هؤلاء المخاليق لاخترت الموت»(٢٩) فلبنان هي المعشوقة التي يطلب الموت (فيها) بديلا عن الحياة في الغربة.

وهكذا يتبين أنه لو شئت أن تعرف الطبيعة الحقة في نتاجهم فعليك بحديثهم عن لبنان ووادي الفريكة وصنين وحمص (ذات الحجار السود)، كما سماها نسيب عريضة، أو حديثهم عن الغاب في شعرهم الرمزي وخاصة عند جبران ونعيمة، أما نيويورك التي كانوا يعيشون فيها فلا أشجارها ولا حدائقها ولا بحيراتها كانت تؤثر في نفوسهم إلا ما تستطيع أن تحركه من أشواق نحو بلادهم، فردوسهم المفقود، ولهذا أظن أن الدكتور عبدالقادر القط لو نظر للأمر هذه النظرة لما قال عن شعر الطبيعة عندهم «إن الطبيعة شاحبة في أشعارهم على نقيض كثير من الرومانسيين، وهم لا يلتفتون إليها التفاتا عابراً، لكي يربطوا بين مشهد من مشاهدها وبعض ما

يدور في نفسوهم من شجن أو سرور»[٣٠]. فالحق أنهم كانوا مرتبطين بطبيعة بلادهم ارتباطا قويا سيطر على نفوسهم حتى بلغ حالة من العشق.

يقع شعر جبران خليل جبران (١٨٨٣-١٩٣١م) في المرتبة الثانية بعد نثره، من حيث الكم، ومن حيث القيمة الفنية والأدبية، وينبغي لمن أراد أن يدرس جبران أن يعنى بنتاجه كله، فهو أديب ذو رؤية واضحة للعالم، وقد بث أفكاره في كتبه المختلفة سواء كتبها بالإنجليزية أو بالعربية، أما شعره فهو فيه يطمح إلى شيء لم يحققه، وقد صور «أدونيس» موقع جبران تصويرا صادقا فقال: «جبران شاعر بصوته أكثر منه بنتاجه، شاعر بالبعد الذي أشار إليه لا بالمسافة التي قطعها»[٣١].

وأهم ما كتبه جبران من شعر هو قصيدته الطويلة «المواكب» (١٩١٨)، وفيها يصور الثنائية والتضاد، بين الخير والشر، الفناء والخلود، الروح والجسد، الكفر والإيمان، والعدل والظلم.. إلخ. وهذا هو العالم الواقعي المعهود، بخيره وشره، أما العالم المثالي الذي يدعو جبران إلى بنائه والاعتداد بالانتساب إليه والحياة في كنفه فهو عالم آخر، عالم مختلف، هو عالم «الغاب» وجبران يخلق هذا العالم بخياله ليحله محل العالم الطبيعي المعروف لنا، والذي يحتوينا ولا فكاك لنا منه بخيره وشره، بل إن جبران يؤله عالم الغاب كما رأى نسيب عريضة في تقديمه لقصيدة «المواكب»[٣٢].

فالمواكب إذن قصيدة من شعر الأفكار، وعنوانها المثبت على الغلاف هو «المواكب: نظرات شاعر ومصور في الأيام والليالي» وفي القصيدة صوتان: صوت الشيخ المجرب، وصوت الشاب المقبل على الحياة، الأول رأى الشر وخبر الظلم والفساد، والثاني هو صوت الطبيعة البكر البعيدة عن الرياء والظلم، وفي القصيدة نزعتان متجاورتان هما: النزعة الصوفية - الأفلوطينية، والنزعة الرومنتيكية الثورية، وأهم ملمح تمثله النزعة الصوفية - الأفلوطينية هو تمجيد الروح والإزراء بالجسد، وكذا تمجيد الحب، أما النزعة الرومنتيكية الثورية فتتمثل في كراهية الدين التقليدي وتمجيد الطبيعة وعالم الغاب، وجبران متأثر في كل ذلك بالرومنتيكية الأوروبية وخاصة «روسو» و«وليم بليك»[٣٣].

يبدأ جبران بتقرير أن الشر أصيل في العالم، فهو الأصل والخير هو الفرع الطارئ المجلوب:

الخير في الناس مصنوع إذا جبروا

والشر في الناس لا يفنى وإن قبروا

فهذا العالم مرفوض بقضه وقضيضه، بدنياه وآخرته، لأن الشر سيبقى حتى بعد الموت، مادام الموت جزءاً من هذا العالم. أما العالم الخيالي الذي يبنيه جبران بديلاً لهذا العالم فهو عالم الغاب:

ليس في الغابات راع لا ولا فيها القطيع
فالشتا يمشي ولكن لا يجاريه الربيع
خلق الناس عبيداً للذي يأبى الخضوع
فإذا ما هب يوماً سائراً سار الجميع

ثم يتبع الشاعر كل مقطع بلحن القرار، الذي يردد فيه الناي خاتمة الأغنية، لتبدأ مقطوعة جديدة بعد ذلك:

أعطني الناي وغن فالغنى يرعى العقول
وأنين الناي أبقى من مجيد وذليل

ثم تتتابع المقاطع، كل مقطع يصور فيه الشاعر موقفاً ويقدم فكرة على لسان الشيخ المجرب ثم يردفها برأي الشاب الفتى المخالف له، فتحدث عن النفس، ثم عن ثنائية الرضا والضجر، والصحو والسكر، ثم عن الدين والكفر والجنة والنار، ثم عن العدل والظلم، والضعف والقوة، والحرية والعبودية، وفي المقطع الحادي عشر تصوير للحب في هذا العالم الواقعي يقدمه جبران على النحو التالي:

والحب في الناس أشكال وأكثرها كالعشب في الحقل لازهر ولا ثمر
وأكثر الحب مثل الراح أيسره يرضى وأكثره للمدمن الخطر
والحب إن قادت الأجسام موكبه إلى فراش من الأغراض ينتحر
كأنه ملك في الأسر معتقل يأبى الحياة وأعوان له غدروا

فالحب الإنساني أسير الأجساد، ومصيره إلى الفشل، وهو عقيم كالعشب النابت لازهر ولا ثمر، أما الحب كما يصوره في عالم الغاب:

ليس في الغاب خليع   يدعى نبل الغرام
فإذا الثيران خارت   لم تقل هذا الهيام
إن حب الناس داء   بين لحم وعظام
فإذا ولى شباب   يختفي ذاك السقام

وربما كان هذا الحب شبيهاً بالحب الإلهي من حيث هو مخالف للحب الإنساني، ولكنه ليس هو الحب الإلهي الذي يكون العشق فيه بين خالق ومخلوق، يكون هدفه الاتحاد بذات الخالق، لا نستطيع أن ندعي أن جبران كان يدعو لحب من هذا النوع، إنما هو يدعو لحب مخالف للحب الشهواني الجسدي المعتاد فحسب، فهل كان جبران يدعو لحب أفلاطوني؟ ربما كان ذلك صحيحاً فهو قد قرأ أعمال أفلاطون وتأثر به(٣٤).

وفي المقطع الثامن عشر ينتهي جبران من تقديم هذه الأفكار، فيدعو (على لسان فتى الغاب) الشيخ المجرب الذي يمثل العالم الإنساني، إلى نسيان هذا الحوار كله، وأن يجرب أن يعيش في الغاب، ويسمع لحن الخلود من الناي الذي كان يمثل الخلفية الدائمة في هذه المشاهد المتتابعة، فيقول الفتى الذي يمثل عالم الغاب.

أعطني الناي وغن   وانس ما قلت وقلتا
إنما النطق هباء   فأفدني ما فعلتا
هل اتخذت الغاب مثلي   منزلاً دون القصور
فتتبعت السواقي   وتسلقت الصخور
هل تحممت بعطر   وتنشفت بنور
وشربت الفجر خمراً   في كؤوس من أثير

....

هل فرشت العشب ليلاً   وتلحفت الفضا
زاهداً فيما سيأتي   ناسياً ما قد مضى

وفي نهاية هذا المقطع الغنائي الطويل يدعو الفتى - الذي يمثل صوت الغاب - الشيخ - الذي يمثل العالم الإنساني الواقعي - إلى العيش في سلام مع العالم ونبذ الصراع والزحام والخصام، ولكنه لم يعد يجادله عن الغاب، لأن الغاب نفسه لم يعد رجاءً بعد أن تبين أن القدر يغلب الإنسان على نفسه.

العيش في الغاب والأيام لو نظمت
في قبضتي لغدت في الغاب تنتثر
لكن هو الدهر في نفسي له أرب
فكلما رمت غاباً قام يعتذر
وللتقادير سبل لا تغيرها
والناس في عجزهم عن قصدهم قصروا

وإذن فالنتيجة النهائية مخالفة للمقدمة، ففي المقدمة رفض للعالم بخيره وشره، وفي الختام قبول وتسليم للأقدار، ولا عجب فجبران نفسه كان يعيش هذه الثنائية في كثير من فترات حياته، حيث الرضا والسخط، والأمل واليأس، ولكنه كان دائماً يحمل بين جنبيه روح الفنان، وقلب المصلح الاجتماعي، الداعي للتقدم والرقي الإنساني، الناقم على المحتلين الغاصبين لأرض بلاده وحرية شعبه، وهذه الدعوة للحرية والعدل والتقدم، كانت رؤية رومنتيكية، فيها مسحة صوفية، لكنها صوفية فكرية، وفنية، لا صوفية دينية، فحتى دعوته للحب والدين، لم تكن على شاكلة الدعوة الصوفية المعروفة في شعر ابن عربي، الدعوة لدين إنساني هو دين المحبة، والدعوة لتجاوز التعدد في الأديان، والمعابد من كنيسة ومسجد وصومعة، بل كانت دعوة جبران دعوة لنبذ الدين كله، وإقامة دين الطبيعة بديلاً للأديان ولم يحدد ماهيته، ولكنه قرر في المواكب:

ليس في الغابات دين   لا ولا الكفر القبيح
لم يقم في الأرض دين   بعد طه والمسيح

لقد دعا جبران لدين «الطبيعة» أو دين «الغاب»، فهو يؤله الغاب ويجعل منه فردوساً، ورمزاً للعالم المثالي المنشود، وهذا التأليه للطبيعة مأخوذ عن الرومنتيكيين ومن «روسو»، أما رمز الناي

فهو رمز صوفي موجود عند الصوفية وعند شعراء الفرس على وجه الخصوص، ولكنا لا نقطع بتأثر جبران بهم وإن كان ذلك غير مستبعد.

ولجبران قصيدة أخرى بعنوان «البلاد المحجوبة»(٣٥) وهي حلقة أخرى من حلقات البحث عن كل ما يحقق للإنسان الأمن والسعادة، ولو عن طريق الحلم بعالم مثالي، إذ لم يجد الإنسان سبيلاً إلى تحقيقه والوصول إليه في واقعه فيلتمسه داخل نفسه، فهي المصدر الحقيقي لكل سعادة ينشدها، وكل طمأنينة يهفو إليها(٣٦).

في القسم الأول من القصيدة زراية بالعالم الواقعي، وذم له، إذ «يلتفت» الشاعر لنفسه فيخاطبها بدعوة صريحة للانصراف عن هذا العالم لما فيه من شرور وآثام، فلا صديق يرتجى خيره ولا وفاق مع القلوب ولا النفوس.

هو ذا الفجر فقومي ننصرف عن ديار ما لنا فيها صديق
ما عسى يرجو نبات يختلف زهره عن كل ورد وشقيق

لقد بات الشاعر في خلاف أكيد وجذري مع كل ما في العالم من موجودات، فهو يطلب عالماً مغايراً، عالماً قد حجب عن الأنظار، واختفى تماماً، مثلما اختفت «إرم ذات العماد» تلك المدينة الأسطورية، بل الحقيقية التي ذكرت في القرآن، ويروى - فيما يروى حولها - أن «شداد بن عاد» قد أراد أن يبنيها «نموذجاً» للجنة، وقد استغرق ذلك مئات السنين، فلما اكتمل بناؤها وذهب ليقيم فيها اختفت. والبلاد المحجوبة في قصيدة جبران ليست هي «إرم ذات العماد»، ولكنها رمز يحمل دلالات رمز «إرم» الأثير عند جبران وغيره من شعراء المهجر، وهي بلاد تختفي خلف جبل عظيم يحجبها عن الناظرين والمريدين، ولذلك يمثل الوصول إليها أملاً، وحلماً ورؤيا تتراءى أمام خيال الشاعر مثلما كان «السيمرغ» يمثل الأمل أمام الطيور في «منطق الطير» للعطار، وكان يحتجب أيضاً خلف الجبل:

يا بلاداً حجبت منذ الأزل كيف نرجوك ومن أين السبيل
أي قفر دونها أي جبل سورها العالي ومن أين الدليل
أسراب أنت أم أنت الأمل في نفوس تتمنى المستحيل

أمنام يتهادى في القلوب فإذا ما استيقظت ولى المنام
أم غيوم طفن في شمس الغروب قبل أن يغرقن في بحر الظلام

وفي ختام القصيدة يوضح الشاعر ماهية هذه البلاد المحجوبة وصفتها ومكانها، إذ يتبين لنا أنها بلاد رمزية روحية، تحمل معنى «الفكر» و«الروح» و«الجمال» فهي إذن بلاد للفكر والفن والدين، والدين كما نعلم عند جبران هو عبادة المطلق على نحو مغاير لما يكون عليه الدين المعهود، تظل هذه البلاد المحجوبة في فكر الشاعر وخياله الفردوس المفقود، الذي يجد فيه كل ما لم يجده في العالم الواقعي بما فيه من كبت واضطهاد وقبح، واستبداد وعبودية واستغلال:

يا بلاد الفكر يا مهد الألى عبدوا الحق وصلوا للجمال
ما طلبناك بركب أو على متن سفن أو بخيل أو رجال
لست في الشرق ولا الغرب ولا في جنوب الأرض أو نحو الشمال
لست في البر ولا تحت البحار لست في السهل ولا الوعر الحرج
أنت في الأرواح أنوار ونار أنت في صدري فؤاد يختلج

تماما كما اكتشف الطيور في «منطق الطير» أن «السيمرغ» أو «الحق» ليس وراء الجبل، ولكنه في نفوسهم يكمن بداخلها. وهذا التصور الخيالي للفردوس يذكرنا بما جاء عند ابن عربي في الفتوحات المكية باسم «أرض الحقيقة»(٣٧) وهي من الخيال المحض، الذي برع ابن عربي في تصويره، وهو عالم حسي، ولكنه رمز للعالم الروحي، إذ يقوم بناء العالم عند ابن عربي على أساس روحي صرف، ولذلك ينبغي أن نتنبه إلى هذا المعنى كلما قرأنا هذه الأوصاف الحسية والتصوير «الواقعي» لعالم متخيل، ففي «أرض الحقيقة» تحدث ابن عربي عن مياه، وأنهار وأشجار وجبال، وكعبة، وقدم كل ذلك في صورة تعلو صورة الدنيا والآخرة معاً، وقد وصف نساء هذه الأرض بقوله: «إذا نظرت إلى نسائها ترى أن النساء الكائنين في الجنة من الحور بالنسبة إليهن، كنسائنا من البشر بالنسبة إلى الحور في الجنان، وأما مجامعتهن فلا يشبه لذتها لذة، و أهلها أعشق الخلق فيمن يرد عليهم»(٣٨)، وهؤلاء القوم في أرض الحقيقة «ليس عندهم تكليف، بل مجبولون على تعظيم الحق وجلاله - تعالى - ولو راموا خلاف ذلك لما استطاعوا»(٣٩).

ونحن لا نزعم أن جبران قد عرف «أرض الحقيقة» التي قدمها ابن عربي في الفتوحات، ولكن لا نستطيع أن نتغافل عما بين العالمين من تشابه كبير ولاسيما حينما نتنبه إلى التفسير الذي ذكرناه إذ ينصرف المعنى إلى رمزية روحية صرفة، فالدين والحب والجمال في كل منهما يتجاوز ما في عالمنا الواقعي وما في الآخرة حتى لو كانت جنة «عدن» إنه عالم «اليوتوبيا» قدمه ابن عربي وعينه على الجنة، والجنة عنده ليست «مكاناً» بقدر ماهي رمز، وقدمه جبران، وعينه على فردوسه المفقود، قد يكون لبنان، وقد يكون «بلاداً محجوبة» «كإرم العماد»، وقد خلا عالم ابن عربي في أرض الحقيقة من الحساب والعقاب، «ليس عندهم تكليف» كذلك جرد جبران فردوسه من الحكام المتسلطين ورجال الدين الملتزمين، فمعركة ابن عربي مع الفقهاء، كمعركة جبران مع القساوسة والمحتلين والمرائين، ويبقى الفرق بينهما لا نتغافل عنه، إذ يؤمن ابن عربي بوحدة الوجود، مذهباً روحياً، بينما يعيش جبران بكيانه «الفيزيقي» طالباً السلام «لروحه» وهو لعمري أمل بعيد، وهل كان عذاب جبران وكل من على شاكلته من الشعراء والمفكرين إلا من «بعد» الأمل المنشود؟

كان نسيب عريضة (١٨٨٧ - ١٩٤٦) واحداً من شعراء الرابطة القلمية، بل هو أهم شاعر في المهجر الشمالي، وشعره في ديوانه الكبير «الأرواح الحائرة». وعنوان الديوان معبر بصدق وعمق كبير عن فحواه ومنحاه، فقد كان نسيب عريضة روحاً حائرة حقاً، وهو رجل رومنتيكي، فقد عرف «كشخص طيب خجول وحساس للغاية، كان يعاني من الشعور بالحيرة في أعماق الروح، مما جعله يلجأ إلى الطبيعة، ويتجول ما بين المزرعة الجديدة، والميماس والدوير وهي متنزهات معروفة في حمص، ولكن مشاعره الحزينة كانت تقوده أحياناً إلى التوغل نحو الأطلال القديمة والخرائب المنتشرة خارج المدينة»(٤٠). ولقد ظلت هذه الروح الرومنتيكية مسيطرة عليه في مهجره بأمريكا، وفي شعره تبدو هذه الرومنتيكية في استخدامه رمز الغاب تعبيراً عن الغربة والحنين نحو فردوسه المفقود في الوطن الأم، وأيضاً تعبيراً عن تطلعه نحو الأبدية، وبحثه عن الحقيقة، وحيرته الروحية، وإحساسه بالغربة والانفصال عن المجتمع الصناعي المادي الميكانيكي السائد حوله، سواء في المهاجرين من مواطنيه العاملين بالتجارة أو الأمريكيين عموماً. وقد عبر في إحدى رباعياته عن ضيقه بالناس، وميله نحو التأمل والانفصال عن المجتمع، والرغبة في التوحد في الغاب، فهناك لا رقيب إلا ما في الغاب من كائنات ونباتات، ولو تهيأ للشاعر أن يعيش هناك على رسله مع نفسه، عارياً، صريحاً، فلا تثريب عليه إذا تسمعت له الغصون فهي لن تذيع سره:

فصاحت النفس بي وقالت ... مالي وللناس والزحام
أصبت يا نفس فاتبعيني ... فليس كالغاب من مقام
يا غاب جئناك للتعري ... أنا ونفسي ولا حرام
فليذع الغصن ما يراه ... منا إذا أحسن الكلام(٤١)

والشاعر لا يهرب بهذا التوحد في الغاب بعيداً عن الناس تعالياً عليهم، وإنما هو مهموم بهموم البشرية، مهموم بهموم وطنه وشئون أمته العربية، يعيش معها واقعها المعاصر، ويعيش مع تاريخها وأدبها في مكتبه نيويورك العامة، القسم العربي، ويصدر مجلته الراقية «الفنون» لتجديد الآداب العربية والنهوض بها، فهو يعيش في قلق دائم وحيرة، وشك وحزن عظيم، قد أثقلت قلبه الهموم، ولم يعد في قيثاره إلا النواح والبكاء مع الباكين من بني البشر:

باطلاً ترجون لحناً مفرحاً ... قطعت أطرب أوتاري العبر
فدعوا قلبي مع الباكين في ... مأتم العيش على حال البشر(٤٢)

لقد كان الشاعر حائراً يشكو الوحدة، وكان هذا نتيجة تفكيره في أمور الروح، وانصرافه عن الحياة المادية، وصار هذا هو عذابه الأكبر، فهذه الثنائية: الروح والجسد، كانت دائما مصدر حيرة وشك، مما يدفع النفوس الحساسة المؤمنة إلى التفكير والتأمل، وربما دفعت إلى الزهد، أو إلى التصوف الفلسفي أو الديني، أو هما معاً، وقد عبر الصوفية عن احتقارهم للجسد، واعتبروا الروح أو النفس جوهراً ثميناً، طاهراً، وأما الجسد فهو (حفنة تراب) كما سماه العطار، وفي شعر السهروردي رمز للروح بالعصفور، وللجسد بالقفص فقال:

قل لأصحاب رأوني ميتاً ... فبكوني إذ رأوني حزناً
لا تظنوني بأني ميت ... ليس ذا الميت والله أنا
أنا عصفور وهذا قفصي ... طرت منه فتخلى رهناً(٤٣)

وترى الأفلاطونية المحدثة والفلسفة الإشراقية، أن النفس كانت خارج الجسد، الذي هو سجنها وعذابها فهبطت إليه جزاءً وفاقاً على ما اقترفت من آثام، وأنها تتعذب طالما هي داخل هذا

السجن، وفي كتاب منسوب لـ «هرمس» من تراث الأفلاطونية بعنوان «يا نفس» أو «معاذلة النفس»، نجد مخاطبة طويلة للنفس، وإرشاد لها، وتوبيخ ونصح وتوجيه يشرح هذه الفلسفة بكل أبعادها، ومنه قول مؤلفه:

«يا نفس: أليس أنك وأنت خارج السجن كنت تبصرين الأشياء وتسمعين الأخبار، فلما دخلت السجن خفي ذلك كله عنك وصرت مسجونة أسيرة تتشوقين إلى خير تسمعينه، وتتشوقين إلى علم تدركينه وتبصرينه؟ فما الذي حملك على دخولك السجن؟ أليس هذا كله بخطئك؟

يا نفس: قد كنت وأنت في عالم الوحدة غنية مبصرة عالمة، تبصرين العوالم مخضرة بين يديك، وهي كلها صافية نيرة مضيئة، وفي أسفلها عالم الكون والفساد أسود مظلم وهو يلوح منها كما يلوح الحجر الأسود في الماء الصافي، فقام لك أن تدخليه لتختبريه وتعلمي علمه، فلما عزمت ذلك، خرجت عن رتبة التوحيد، ونزلت إلى رتبة الإشراك»(٤٤).

وتأثر بهذه الفلسفة ابن سينا، وقصيدته المعروفة «النفس» تجسد فلسفته الإشراقية، ومن فلاسفة الإشراق أيضاً «السهروردي» المقتول، وقد ذكرنا شيئاً من شعره المعبر عن هذه الفلسفة، وهو يقسم العالم إلى ثلاثة أقسام تمثل النفس واحداً منها، والآخران هما عالم العقل وعالم الجسم.(٤٥)

وقد أثر هذا التراث الإشراقي في المتصوفة على مدى القرون، ومن هؤلاء المتصوفة، العطار في منظومة «منطق الطير»، فنراه يقول:

«لقد هبطت الروح إلى الجسد، فصار الجزء كلاً، وليس للإنسان من هذه العجائب إلا الطلسم، إن الروح بالعزة موصوفة، أما الجسد فبالمهانة موسوم، ثم اجتمعت الروح الطاهرة بالجسد الخسيس، وما إن اتحد الطهر بالخسة، حتى كان آدم أعجوبة الأسرار»(٤٦).

وليس من المستبعد أن يكون نسيب عريضة قد اطلع على كتاب «معاذلة النفس» المذكور، في نصه العربي المنشور في بون سنة ١٨٨٣، نشره «برد نهيڤر»، ومن المرجح أيضاً أن يكون قد اطلع على الترجمة المعدلة لمنطق الطير إلى اللغة الإنجليزية، أما اطلاعه على شعر ابن الفارض فأمر مؤكد، كما عرف أعضاء الرابطة القلمية جميعهم قصيدة «النفس» لابن سينا، فهذا جبران يقول «ليس بين كل ما نظمه الأقدمون قصيدة أدنى إلى معتقدي وأقرب إلى ميولي النفسية من قصيدة ابن سينا في النفس»(٤٧) وإذن فقد كان لشعراء الرابطة اهتمام خاص بالنفس، وكان لنسيب

عريضة من بينهم اهتمام أشد بهذه الناحية وأهم أثر له في هذا السياق وهو قصيدته «يانفس»[٤٨]، وفيها يعذل الشاعر نفسه، ويسائلها ويوبخها، وقد نقول يعاتبها، ويشكوها، فيبدأ قصيدته بسؤالها عن سر ألمها قائلاً:

يا نفس مالك والأنين ؟ تتألمين وتؤلمين
عذبت قلبي بالحنين وكتمته ما تقصدين

وفي القصيدة صور شعرية جيدة، إضافة إلى ما فيها من أفكار صوفية وفلسفية، وأهم هذه الأفكار فكرتان: الأولى هي فكرة الهبوط من عالم المثل إلى عالم الحس، حيث سكنت الروح أو النفس عالم الجسم الإنساني، والنفس معذبة بهذا الواقع الجديد الذي وضعت فيه، في سجن الجسد الإنساني، والشاعر يحاور نفسه ويسألها لماذا تتألم وتشكو، وهذا قدرها الذي لا فكاك منه:

أصعدت في ركب النزوع حتى وصلت إلى الربوع
فأتاك أمر بالرجوع أعلى هبوطك تأسفين؟
أم شاقك الذكر القديم ذكر الحمى قبل السديم
فوقفت في سجن الأديم نحو الحمى تتلفتين؟

إن نفس الشاعر تعذبه بقلقها الدائم، وهو يأخذها باللين، ولكن في غير تهاون، وإنما هو يشرح لها الموقف الصعب الذي وضعت فيه، وأنه لا فكاك من هذا السجن «سجن الأديم» أو التراب، الذي هو عنصر خسيس، لا يرقى إلى مرتبة النور، وعنصر الروح الأصيل الذي كانت تمتاز به في عالمها العلوي الذي هبطت منه، ولا يتوانى الشاعر عن توبيخ نفسه، وزجرها عن شطحات الخيال، وسراب الأفكار البعيد عن التحقق، ثم يسائلها:

أعشقت مثلك في السماء أختاً تحن إلى اللقاء
فجلست في سجن الرجاء نحو الأعالي تنظرين؟
لوحت باليد والرداء لتراك لكن لا رجاء
لم تدر أنك في كساء قد حيك من ماء وطين

إن الشاعر يحيره ذهول «نفسه» وإصرارها على التطلع إلى أعلى والأمل الكاذب الذي يعيش في أوهامه، ولهذا قد «شخص» حالتها على أنها «عشق» والعشق كفيل بأن يذهل العاشق ويذهب بلبه وجنانه، والنفس لم تعشق كائناً بشرياً موجوداً، وإنما تعشق أختاً لها متخيلة في العالم العلوي، عالم النور، ولكن أنّى لها أن تتواصل مع أختها التي في السماء، وهي هنا في الأرض محبوسة في كساء الماء والطين؟ وهذه هي الفكرة الثانية التي ساقها الشاعر في قصيدته، وهي لا تبعد عن الفكرة الأولى، فكرة الهبوط من عالم النور، والشاعر يقرر أن الجسم مآله الفناء، وأن النفس مصيرها الخلود في عالم الملكوت، والشاعر يدعو نفسه، بعد، للانفصال عن الجسم، فقد تحمل أكثر مما يحتمل، وأصبح يئن تحت ثقل الروح التي غدت بالنسبة له في ثقل الجبال:

يا نفس أنت لك الخلود   ومصير جسمي للحود

سيعيث عيثك فيه دود   فدعي له ما تنحرين

يا نفس هل لك في الفصال؟   فالجسم أعياه الوصال

حملته ثقل الجبال   ورذلته لا تحفلين

وإذن فالشاعر قد تحول يشكو من نفسه، ولم يعد يسمع لشكواها هي، وإنما يقدم شكواه هو منها، والتفت إلى قلبه أيضاً يقدم شكاته، ويدعو نفسه للإشفاق عليه، فهو (كالطفل يبسط يديه):

والقلب وا أسفي عليه!   كالطفل يبسط لي يديه

هلا مددت يداً إليه   كالأمهات إلى البنين ؟

وفي نهاية القصيدة يقدم الشاعر شكاة قلبه في صورة عتب وتوبيخ شديد للنفس، فهي سوف تصعد إلى السماء، وعلى قميصها من دم القلب دليل الجريمة التي ارتكبتها بقتله، ولم تكن لتحفل إلا بالوصول للمثول أمام الحضرة في عالم الملكوت، والشاعر يستفهم منها استفهاماً إنكارياً ملزماً في النهاية، هل ستجدين الجرأة على المثول أمام الحضرة، وقد علت قميصك دماء قلبي الطعين؟

يا نفس إن حم القضا   ورجعت أنت إلى السما

وعلى قميصك من دما   قلبي فماذا تصنعين ؟

ضحيت قلبي للوصول وهرعت تبغين المثول
فإذا دعيت إلى الدخول فبأي عين تدخلين ؟

إن عذاب النفس هنا ناتج عن نزعاتها، وقد صور صاحب كتاب «معاذلة النفس» هذه النزعات وهذا الطموح وكيف أنه أوصل الروح إلى نتيجة مخالفة فقال: «.... وكان مثلك في خروجك من عالم الوحدة، ورغبتك وشرهك في عالم المركبات كالطائر القاصد إلى الفخ ليسلبه حبته، فسلبه الفخ المنصوب مهجته، أو كالسمكة التي في الماء أرادت أن تبلع طعم الصياد فبلعها الصياد»(٤٩) ولا يبعد هذا التشبيه عما في قصيدة نسيب عريضة من صور، إذ قدمها في صورة حمامة عاجزة عن الطيران ترجف بين الرياح، قد ابتل جناحها بالمطر:

أحمامة بين الرياح قد ساقها القدر المتاح
فابتل بالمطر الجناح يا نفس مالك ترجفين ؟

والحق أن البحث عن عيوب النفس وتوبيخها، إنما هو خاصة صوفية، ونحن لانزعم أن نسيب عريضة كان صوفياً مثل الصوفية من المسلمين أو المسيحيين، إلا أن هذه النزعة كانت ظاهرة لديه بجلاء ووضوح، وليس لأحد أن ينكر أثرها في حياته وشعره على السواء، وهي نزعة قريبة من نزعة «ابن عطاء الله» في «حكمه»، واضحة في مثل قوله: «تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب، خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب»(٥٠). وهو يرى الرضا عن النفس غفلة وجهل، فيقول: «أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس، وأصل كل طاعة ويقظة وعفة عدم الرضا منك عنها، ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه خير لك من أن تصحب عالماً يرضى عن نفسه، فأي علم لعالم يرضى عن نفسه وأي جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه»(٥١).

وقدم الشاعر الصور نفسها والأفكار نفسها عن هبوط الروح وصعودها إلى العالم السماوي، في قصيدة أخرى له هي قصيدة «مناجاة»(٥٢)، وفيها يناجي الشاعر «أخت روحه» التي في السماء، وهو يغبطها على ما هي فيه من نعيم، وينعي روحه لما هي فيه من شقاء السجن، ومن قيود وبأس:

يا أخت روحي الحزينة إلى متى ذا الصدود؟
لو أنت مثلي سجينة قد أثقلتك القيود؟

مرضت في الأرض يأساً ولا صديق يعود
يا أخت روحي صبراً فالملتقى في الخلود

ونسيب عريضة، هو شاعر الطريق حقاً، كما وصفه صديقه ميخائيل نعيمة، وأهم عمل له صور فيه الرحلة الروحية، والسفر في الطريق نحو المطلق، هو مطولته «على طريق إرم»[٥٣]. وقد اتخذ الشاعر من «إرم» المذكورة في القرآن والأساطير رمزاً للفردوس، أو رمزاً «للحق» الذي يبغى الشاعر الاتصال به، والوصول إليه والفناء فيه، وقد سبقه جبران في استخدام رمز «إرم» سواء في قصيدته «البلاد المحجوبة» التي توقفنا عندها أو في عمله النثري «إرم ذات العماد» الذي كتبه في سنة ١٩٢١، ونشر في مجموعة الرابطة القلمية للعام نفسه، ويقوم عمل جبران على فكرة السفر الروحي وفيه ثلاث شخصيات هم زين العابدين، ونجيب رحمة، وأمينة العلوية.

أما عمل نسيب عريضة، فهو مطولة شعرية تبلغ عدة أبياتها ٢٣٦ بيتاً، وقد قسمها الشاعر على ستة أناشيد هي «أول الطريق» و«القلوب على الدروب» و«الطلل الأخير» و«في القفر الأعظم» و«القيروان» وآخرها «نار إرم».

يصطحب الشاعر معه رفيقاً يدعوه «سمير نفسي» وهو يدعوه صاحبه، من أجل الحلم الذي ينشده، وهو السعي نحو الجمال، والكمال، حيث السماء، والهدف المرتجى، الذي ينبغي الإفلات من عالم الحدود للوصول إليه. والجسم من عالم الحدود فينبغي التخلي عنه والسفر من دونه، فالروح هي القادرة على هذا السفر، ويبدأ الشاعر نشيده الأول «أول الطريق» على هذا النحو:

تفتحت أعين الدرارى واستيقظت أنفس الليالي
وهيمنت في الدجى الأماني ورفرفت أجنح الخيال
وأفلت الحلم من عقال فطار يسعى إلى الجمال
فقم بنا يا سمير نفسي نقفو الأماني إلى الكمال
قم نتخذ للمنى جناحاً يطير من عالم الحدود
عسى نرى في السماء درباً نسير فيه ولا نعود
نؤم خدر الرؤى ونحظى بما حرمناه في الوجود
قم واترك الجسم حيث يبلى فالموت خير من الجمود

ويصور النشيد الثاني «القلوب على الدروب» مرحلة من مراحل الرحلة، تشبه رحلة الصحراء التي اعتاد الشاعر العربي القديم تصويرها، وفي هذه المقطوعة يغلب على أسلوب الشاعر الصور البدوية. ونمر بالنشيد الثالث، وهو أقصر المقطوعات بعنوان «الطلل الأخير» لنصل إلى النشيد الرابع «في القفر الأعظم»، لقد تخلى الشاعر في بداية الرحلة عن الجسد، الذي هو سجن الروح، ولا مكان له في رحلة روحية هدفها الفناء في المطلق، والمثول أمام الحضرة، وهاهو في القفر، ينحر قلبه، فيتخلص منه، كما تخلص من الجسد من قبل، وقد جعل الشاعر من القلب «قرى» يقدمه في الصحراء، لمن شاء أن يطعم منه، ولكنه لا يجد ملبياً لندائه، فقد ذهب أدراج الرياح، ذلكم أن النداء كان موجهاً ناحية القبر، فلا حياة لمن ينادي:

وقلت للقبر: هذا قرى الأسى والوفاء
اجمع جياعك إني مضيفهم في العشاء
فلم يلب ندائي سوى الصدى في الفناء
ولم يجيء لطعامي ضيف ولا لشرابي
ضاعت وليمة قلبي بين الحصى والتراب

وفي «وادي السكون» يقف الشاعر ليجمع القافلة، حيث تبدأ مرحلة مهمة من مراحل الرحلة في النشيد الخامس بعنوان «القيروان» ويعرفنا الشاعر على «قافلته» فإذا فيها «قلبه» و«مهجته» و«هواه» و«عقله» و«شوقه» و«حلمه» و«رغبته» و«طواياه» وغير هؤلاء من أقطار نفسه:

قد كان في الركب قلبي ومهجتي وهوايا
والعقل حامي السرايا والشوق زاجي المطايا
وفي الهوادج حلمي ورغبتي والطوايا
بنات صدري وشعري والذكريات الخطايا
وساحرات الأماني وعائلات الخطايا

وفي هذا النشيد تمر الرحلة بست مراحل، وفيها يختار القائد الذي يكون عليه الإمساك بزمام الرحلة، فيفشل القلب، ويأتي العقل فيهاجم القلب، ويمسك بزمام القيادة، يحكم الإمساك به، ولكنه يقسو على المسافرين في القافلة، فيتعبهم ويكاد يفشل في مهمته، وهنا يتوقف الشاعر مردداً لحن القرار:

على طريق الجنون
بين المنى والمنون
حيال وادي السكون
وقفت أجمع ركبي

هنا يبلغ السغب والتعب بالركب مبلغه، فتبدي «الأفكار» أعذاراً، وتتعلل «الأخطاء» بعلل واهية، وتعتذر «الأماني» بعذر عجيب إذ تقول: «دعنا فإنا حفايا».

وبهذا يقف الشاعر وحيداً، وقد أبدى له كل واحد من أفراد «الركب» عذراً، فيصل إلى نهاية الرحلة في النشيد السادس «نار إرم» وفيه يتحقق الفناء، أو ينبغي أن يكون الفناء نهاية هذه الرحلة، فمن شاء مواصلة الرحلة سوف يفنى في هذه النار، ليصير هو والحق شيئاً واحداً، فمن سرى إلى تلك النار صار هو الوقود لهذه النار:

تلك نار القرى والجياع الورى
من إليها سرى ما أراه يعود
بل سيغدو الوقود

وإذا كان الشاعر قد ظل بعيداً عن «الضوء» الذي يلوح أمامه، وظل بصره متعلقاً به، فلايزال يرجو الوصول:

إيه ضوئي البعيد لح ولح ما تريد
ليس طرفي يحيد عنك حتى يعود
لتراب ودود

لــح ولــح فــي الــفــضــاء قــد ســمــعــت الــنــداء

ودلــيــلــي الــرجــاء فــعــســاه يــقــود

ظــامــئــاً لــلــورود

ومادام الشاعر في النهاية قد ظل متعلقاً بالرجاء، فهو لم يصل إلى حال الفناء، بل ظل في مقام الشهود، ولذلك كان رأي صحبته في الركب أن هذه «المشاهدة» تكفيهم ولو هلكوا، ما داموا عاجزين عن الوصول إلى الحضرة والفناء فيها:

فلنسر، فلنسر، وإما هلكنا قبل إدراكنا، المنى والمواعد

فكفانا أنا ابتدأنا وأنا إن عجزنا فقد بدأنا نشاهد

إن هذين البيتين فيهما خلاصة الفلسفة التي اعتمدها الشاعر في شعره عموماً، وفي مطولته هذه خصوصاً، فلم يكن الشاعر ليصل إلى الفناء، وقد استبدت به الحيرة، وتملكه الحزن، لكنه امتلك شرف المحاولة، وهو في ذلك ليس بدعاً، إذ اعتمد كثير من الرحلات الروحية مبدأ «الوقوف» عند حال المشاهدة، نهاية لها، بدءاً من «الإسراء والمعراج»، ومروراً بـ «المنقذ من الضلال» للغزالي، الذي قال إن من يترقى في الطريق من حال المشاهدة والمكاشفة، يصل إلى درجات يتوهم معها الحلول أو الاتحاد، وهو لا ينكر حال الفناء، لكنه غلط من عبر عنه، ودعا إلى التوقف، لئلا يقع السالك في الخطأ[٥٤].

والحق أن عمل نسيب عريضة في مطولته «على طريق إرم» قد امتاز بالتفرد، فلم يكن أسيراً لأحد ممن سبقه في هذا السبيل، وهم كثيرون، ولكنه بلاشك قد استفاد من الأعمال المختلفة التي كتبت في الآداب الغربية[٥٥]، والعربية.

ورحلته من فرع آخر غير «المنقذ من الضلال» فتلك تجربة روحية دينية عملية، وأما عمل الشاعر هنا فهو عمل فني وتجربة شعرية، ولكن التشابه بينهما يبدو في اعتماد كل منهما على نفسه، فقد تخلى الغزالي عن الأهل والولد والمنصب، وانفرد بنفسه حتى استطاع أن يصل إلى المكاشفة والمشاهدة، و«نسيب» هنا يفعل الشيء نفسه مع فرق جوهري، هو أن أحدهما عاش التجربة، والآخر تخيلها.

وأما «منطق الطير» لفريد الدين العطار، فلاشك أن نسيب عريضة لم يعرفه في لغته الفارسية، ولم يكن حتى ذلك الحين قد ترجم إلى العربية، ولانستطيع أن نقطع باطلاعه على ترجمة محددة في اللغة الإنجليزية كترجمة «فتزجرالد» المعدلة أو غيرها، ولكنا لا نستبعد معرفته لهذا العمل. ففي «على طريق إرم» أثر لعمل العطار في منطق الطير واضح في تقسيم الرحلة إلى عدة مراحل سواء عدد الأناشيد (ستة أناشيد) أو في تقسيم المقطوعة الخامسة، وفيها أهم مراحل الرحلة، إلى عدة مراحل حيث بلغت ست مراحل، وقد سبق للعطار أن قسم منظومته «منطق الطير» إلى مقالات، وجعل الرحلة تبدأ بعد المداولات العديدة مع «الركب» الذي يتكون من الطيور، واختيار القائد، وقد وقع الاختيار على «الهدهد» وكانت الطيور تتعلل بالأعذار أو محاولة التوقف عن السير والامتناع عن مواصلة الرحلة، وحاول «الهدهد» دحض هذه الأعذار جميعاً، كذلك صنع نسيب عريضة مع أفراد الرحلة وهم «قواه» وأفكار نفسه، وإذا كان العطار قد جعل للرحلة سبعة أودية هي (الطلب، والعشق، والمعرفة، والاستغناء، والتوحيد، والحيرة، والفقر، والفناء)[٥٦] فإن وادياً واحداً تمر به رحلة نسيب عريضة هو وادي السكون. ولقد أنهى العطار عمله الرمزي نهاية تتفق مع الفلسفة الصوفية، فلسفة البقاء في الفناء، وفلسفة العشق الإلهي، حيث يتكشف لمن يواصل الرحلة والسفر حتى النهاية، أن السيمرغ (= الحق) هو في داخل النفس، فالطيور (وهم رمز السالكين في الطريق) هم عين السيمرغ «نحن السابقون إلى (السيمرغ)، لذا فنحن الجوهر الحقيقي للسيمرغ»[٥٧].

أما رحلة الشاعر نسيب عريضة، فتنتهي قبل مرحلة الفناء، ويظل الأمل المنشود (نار إرم) يلوح من بعيد، وهذا يجسد حيرة الشاعر وغربته وحزنه، وإحساسه بالفقدان والعذاب.

ولا تشبه قصيدة نسيب عريضة «التائية الكبرى» لابن الفارض إلا من حيث ان كل واحدة منهما رحلة روحية نحو الحق، لكن رحلة نسيب واضحة المعالم لها بداية ووسط ونهاية، أي أنها تنقسم إلى مراحل عدة متتابعة، فالنزعة الدرامية واضحة فيها، ولذلك كانت أقرب إلى عمل العطار، وأما قصيدة ابن الفارض فهي قصيدة غنائية، تصور الحب الإلهي ووحدة الشهود والفناء.

ولد ميخائيل نعيمة (١٨٨٩ - ١٩٨٨) بعد جبران بنحو ست سنوات، إلا أنه عاش بعده ما يقرب من ستين عاماً، ولم يكتب نعيمة في هذه الحقبة الطويلة بعد وفاة جبران شعراً قط، وإذن فهو قد كتب شعره القليل في فترة مبكرة من حياته (من سنة ١٩١٧ - ١٩٣٠م) ولقد عرف نعيمة بعد ذلك كأديب صوفي، إلا أن نثره هو الذي حمل فكره الصوفي، أما شعره فقد كان شعراً

رومانتيكياً، فيه بذور الأثر الصوفي والنزعة الروحية.

كان ميخائيل نعيمة يميل إلى العزلة والانفراد(٥٨)، وفي فترة الشباب – وهي الحقيقة التي كتب فيها شعره – غلبت عليه الحيرة، وكان الشك يراوده، ويمكن أن نسميه التائه، وله قصيدة بهذا العنوان يقول فيها:

أســـيـــر فـــي طـــريـــقـــي   فـي مـــهـــمـــه ســـحـــيـــق
ووحـــدتـــي رفـــيـــقـــي   ووجـــهـــتـــي الـــفـــضـــا

....

فـــلا الـــقـــضـــاء يـــنـــبـــيـــنـــي   ولا الـــرجـــا يـــهـــديـــنـــي
ولا الـــســـمـــا تـــعـــطـــيـــنـــي   نـــوراً لـــكـــي أرى

فالشاعر حائر لا يهتدي، وهذه الحيرة ناتجة عن التفكير في المصير، وفي السلوك، وفي أحوال نفسه، وهو يتطلع إلى السماء وقدماه في الأرض، تتنازعه الرغبات، وروحه تسمو به نحو العلا، ونفسه تدعوه إلى ما يصنع البشر من تعاطي الشهوات والملذات، وهو يعاني من الحيرة، ولهذا يخاطب الله في تضرع وابتهال قائلا:

أخـــالـــقـــي رحـــمـــاكـــا   بـــمـــا بـــرت يـــداكـــا !
إن لـــم أكـــن صـــداكـــا   فـــصـــوت مـــن أنـــا ؟(٥٩)

وحيرته وتنازع نفسه بين الرغبات والنزعات الروحية لا ترضيه، بل تضنيه، ولهذا يدعو الله أن يهديه للإيمان الحقيقي واليقين المطلق، والراحة الأبدية، فهو يبتهل إلى الله قائلاً:

فـــابـــدل لـــظـــى نـــيـــرانـــي   بـــجـــمـــرة الإيـــمـــان
واجـــعـــل مـــن الـــحـــنـــان   لـــلـــقـــلـــب مـــرهـــمـــاً
إذ ذاك بـــالـــتـــهـــلـــيـــل   أســـيـــر فـــي ســـبـــيـــلـــي
وخـــالـــقـــي دلـــيـــلـــي   ووجـــهـــتـــي الـــســـمـــا (٦٠)

والأمر المؤكد أن نعيمة يتجه في شعره نحو السماء، ولكنه لم يصل إليها، فديوانه الصغير «همس الجفون» لم يحو أية قصيدة تبين أن نعيمة قد وصل إلى السماء، ولكنه كان يتطلع إليها، وقد سلك في سبيلها ومضى خطوات كثيرة لاشك في هذا. وفي شعر نعيمة من خصائص الرومنتيكية التي اتفق فيها مع جبران، هذه الثنائية بين الروح والجسد، وتلك الحيرة التي أشرت إليها، وأيضاً استعماله رمز الغاب في قصيدته صدى الأجراس(٦١). وفيها يصور الشاعر نفسه وقد جلس يتفكر ويتدبر فيما يمضي من أيامه ولياليه، وما صنعت به الأيام، وما جنت يداه من خير وشر، وفي أثناء هذه الجلسة، وبعد أن مرت بخاطره تلك الصور، إذ بصدى صوت يعرفه، يتردد في أذنه فارتجفت سكينته، وتوقفت قوافل أفكاره:

وإذا بسكينتي ارتجفت
وقوافل أفكاري وقفت،
إذ مزق ستر الليل صدى
عرفته الأذن وما عرفت:
دن. دن.................. دن. دن..

كان اليوم يوم عيد، وكانت أجراس الكنائس تدق، والناس متجهون نحو الكنائس لأداء القداس، ولكن الصوت الذي رن في أذن الشاعر لم يكن إلا صوت الصبا والطفولة المفقودة هناك في الوادي، في لبنان، وفي جبال «صنين» حيث قرية «بسكنتا» «الفردوس المفقود»، وكأنما انتزعه صوت الأجراس من نيويورك إلى الشام، ولكن بقيت تنازع نفسه شكوك، لم يبرأ منها، فابتهل يدعو شكوكه أن تخلي بينه وبين ذلك النداء:

بالله شكوكي خليني
وحدي، ذا الصوت يناديني
ذا صوت صباي يردده
الوادي وشواهق صنين
سمعاً. دن. دن! دن. دن

وحينما اجتمع أتراب الشاعر وأصحابه في يوم العيد، دعاهم للذهاب إلى الغاب، لا إلى القداس، حيث يذهب سائر الناس في يوم العيد، فهناك كنيستهم ومعبدهم، حيث الأشجار، والطيور والزهور، والريح والشمس والأغصان والهوام، والصخور، كل مظاهر الطبيعة ستكون في استقبالهم، وسيكونون في وئام معهم، وسينعمون بالرضا والحبور، لكن الشاعر يترك أصحابه يمرحون ويمضي هو سكراناً وحده يرقص في قلبه الفرح، فيجلس على شاطئ النهر، وقد أحس أن العالم مملكته، وأنه سلطان الدهر، قد عطرت أنفاسه روائح الزهر وخرير الماء، يختلط بصوت الأجراس، وهنا ظهر العود- عود جبران الذي قدمه في المواكب أو عود جلال الدين الرومي في المثنوى- على أية حال هو عود يرجع الصوت في الخلفية ملازماً للغاب، لا يبرحه، وان نعيمة يفاجأ به أيضاً:

من ذلك بين الأشجار
يمشي كخيال من نار ؟
هو يضرب عوداً والأشجار
تئن بشكوى الأوتار
دن. دن ....

الزهر ينكس تيجانه
والحور يلملم أغصانه
والريح تمر على أوتار
العود فتخفق ألحانه
دن......................................

لقد خفت الصوت، في أذن الشاعر فحسب، ذلك أن الشك قد عاود الشاعر، وأحس آلام العيش وأوزاره، فاختفت صور الرفاق، واختفى الغاب، وأخذ صوت الناي يتلاشى.

إن أمنية نعيمة، وأمله، وكل مبتغاه أن يلقى «الطريق»، وفي مقطوعته الجميلة «الطريق»[٦٢]

يبحث عن هذا الطريق، فهو يمضي ضمن فريق، كأنهم جنود في كتيبة عسكرية (اشترك نعيمة في الحرب العالمية الأولى) ضلوا الطريق في الصحراء، فهم يرغبون في العودة إلى أوطانهم، أو إلى محل الكتيبة، ولكنهم لا يهتدون لطريق العودة، فانتشروا في كل مكان، فمنهم من ينظر في جهات الكون، هذا شرق، وهذا غرب، والشمس لا تدلهم على الجهة التي ينشدون، والحجر لا أثر فيه لقدم يقصونه، ولكن الشاعر يقرر أن هذا البحث كله هباء، وضرب من العته والغفلة، لأن فحص هذه الآثار كلها لن يجدي فتيلاً، ذلك أن الطريق الذي يبحثون عنه لايمكن الاهتداء إليه عن طريق البوصلة أو قص الأثر، إنه كامن في نفس السالك والمريد، ولهذا فلن يكون للبحث عنه خارجها جدوى، والشاعر يائس من الوصول إليه مادام البحث عنه يسير على هذا النحو:

وسنبقى نهجع الليل وفي الصبح نفيق
ريثما نلقى منانا ريثما نلقى الطريق

ويبتهل الشاعر إلى الله أن يهديه للإيمان الحقيقي، وهو يبحث عن الله في كل مظهر من مظاهر خلقه لا في الإنجيل ولا في الكنيسة، ولا عند القديسين والوعاظ، إنه يريد أن يرى صورة الخالق فيما قدمت يداه من مظاهر الخلق كلها قريبها وبعيدها، عظيمها وحقيرها، في البحار والجبال، وفي الأرض والسماء:

كحل اللهم عيني
بشعاع من ضياك
كي تراك

في جميع الخلق: في دود القبور،
في نسور الجو، في موج البحار
في صهاريج البراري، في الزهور
في الكلأ، في التبر، في رمل القفار
في قروح البرص، في وجه السليم
في يد القاتل، في نجع القتيل(٦٣)

إن مظاهر الخلق جميعاً تدعو الشاعر للإيمان، ولكن حيرته وشكه لا يزالان يومضان أمام بصره، فتغيم الرؤية هوناً ما، لتعود عيناه تبصران الحق، وتتمازج في سمعه أصوات الحق مع صوت الباطل، ثم يصفو، لتعاود أذناه سماع صوت الحق صافياً منساباً، لانشاز فيه، ويخاطب الشاعر «دودة» من ديدان الأرض الحقيرة، ويبلغها ما هو فيه من شك:

ولولا ضباب الشك يا دودة الثرى

لكنت ألاقي في دبيبك إيماني (٦٤)

ويغبط الشاعر الدودة على ما هي فيه من «صفاء» لا يعكره الفكر ولا الشك والحيرة، إنه يحمل بين جنبيه داءه وعذابه:

ففي داخلي ضدان: قلب مسلم

وفكر عنيد بالتساؤل أضناني

ويستقصي الشاعر صوره، سواء ما كان منها عن نفسه وما تعانيه من عذاب وقلق، أو عن الدودة، وما هي فيه من نعيم وصفاء، ثم يقترب من الدودة اقتراباً حميماً ودوداً ويخاطبها:

لعمرك يا أختاه، ما في حياتنا

مراتب قدر أو تفاوت أثمان

مظاهرها في الكون تبدو لناظر

كثيرة أشكال عديدة ألوان

وأقنومها باق من البدء واحداً

تجلت بشهب أم تجلت بديدان

وما ناشد أسرارها، وهو كشفها

سوى مشتر بالماء حرقه عطشان

إن التقرير الأخير الذي يقدمه الشاعر هو الخلاصة التي انتهى إليها، إنه في حيرة، يريد أن يصل إلى الطريق وهو لم يفقد الإيمان، ولكن تساؤله عن سر الكون يضنيه ويتعبه ويشقيه، ويرى أن مظاهر الخلق كلها دليل على الحق، سواء في ذلك الديدان الحقيرة، والشهب، ولكن من يبحث عن سر ذلك، فقد ضل لأنه يشتري باليقين الذي ملك يديه (الماء) الشك (حرقة العطش) وهو لعمري محض حمق وغباء، أن تشتري الذي هو أدنى بالذي هو خير، ولكن الأمر ليس على هذا النحو من الوضوح والجلاء، وإلا لما ذهب الشاعر يشكو إلى الدودة.

هل كان الشاعر يمسك العصا من المنتصف؟ فهو لا يرغب في الوصول إلى اليقين والإيمان ليستكين إليه ويسكن عند هذا الحد، ولا هو يستسلم للشك والحيرة، يبدو أن ثنائية الروح والجسد، الشك والإيمان، هي هاجس وجودي، فقد لازم الشاعر كما لازم غيره من الرومنتيكيين ومن المهجريين خاصة، فمثل جبران ونسيب عريضة كان نعيمة يمضي في الحياة باحثاً عن الحق والخير والجمال للإنسان، وللإنسان العربي خصوصاً، إنه لايعرف القنوط ولا السكون ولا يعرف الإيمان المطلق والسكينة القلبية الأبدية، ولكنه يبحث عنها، وربما لمسنا في حديثه إلى الدودة شيئاً من الإيمان بوحدة الوجود، ولكنه لا يرقى إلى الاعتقاد الكامل في هذه الفلسفة الصوفية. لقد كان الشاعر مشغولاً بالإنسان، وهو نفسه كان يقول: «كنت أحاول أن أجوس خلال أبعاد أحداث الكون العربي الخاصة، أو عالم الإنسان مهما اتسعت أبعاد وجوده، بعامة، لقد كان منطلقي وباعث همومي التعبيرية أو التصويرية الفكرية في الشعر والنثر هو أن أعبر ببساطة عن عمق الحياة، والبعد ما استطعت عن هاجس المطلق، أو تفصيلية الواقع الضيق للإنسان العربي»[٦٥].

إن تعبير «عمق الحياة» الذي ذكره الشاعر هنا هو ما عنيناه حينما درسنا شعر نعيمة محاولين أن نستخرج الأثر الصوفي فيه، وكما قلت كان الشعر مرحلة قصيرة من حياة نعيمة، ومرحلة على الدرب الطويل، ربما أكمل مراحله في كثير من كتبه النثرية التي أبدعها على مدى عمره المديد.

خاتمة

عرضت في هذا البحث للبعد الصوفي عند شعــراء المهجـر الشمالي وهم جبران خليل جبران، ونسيب عريضة، وميخائيل نعيمة،وبدأت بعرض لنشأة الرومنتيكية العربية وخصائصها، وما انطوت عليه هذه النزعة من ميل نحو الخيال والعناصر المشتركة بينها وبين النزعة الصوفية. وقد استبان لنا من الدراسة ما كان يوليه هؤلاء الشعراء وأترابهم من شعراء الرومنتيكية في المهجر وفي البلدان العربية من عناية بالنزعة الروحية والنزعة الصوفية، وكذلك العناية بالطبيعة وما يتعلق بها من رموز، أما أكبر هؤلاء الشعراء سناً وهو جبران خليل جبران فإنه كان ناثراً أكثر منه شاعراً، وآثاره الشعرية قليلة وقد عرضت لعمليه «المواكب» و «البلاد المحجوبة» وفيهما تتجلى الثنائية بين الخير والشر، والدين والكفر، والروح الجسد، وتتجلى الرموز التي ميزت شعره مع شعر أترابه من شعراء المهجر وأهمها رمز الغاب. وأما نسيب عريضة فقد وضح من الدراسة اطلاعه على آثار الشعراء المتصوفة، ونزعته الصوفية التي ترتبط بالنفس، وقصائده حول النفس تمثل ملمحاً مهماً من ملامح شعره، وكذلك عمله الطويل «على طريق إرم» الذي يمثل محاولة مبكرة في تاريخ الشعر العربي المعاصر للاستفادة من «التصوف» في عمل درامي طويل يعد علامة من علامات تطور القصيدة العربية الحديثة. أما آخر هؤلاء الشعراء وهو ميخائيل نعيمة، فقد كان متصوفاً أنتج أعمالاً نثرية عديدة حملت فكره الصوفي، لكنه في ديوانه الصغير «همس الجفون» كان رومنتيكياً نلمح بذور الصوفية في شعره دون أن يصل إلى مذهب صوفي واضح المعالم، إلا أنه قد اشترك مع زملائه من شعراء وكتاب «الرابطة القلمية» في الرموز التي تميزوا بها وأهمها رمز الغاب، وبذلك تأكد ما هدفت هذه الدراسة إلى بيانه وعرضه وهو ظهور البعد الصوفي عند شعراء المهجر الشمالي ظهوراً واضحاً في شعرهم الرومنتيكي.

الهوامش

(١) د.محمد مصطفى هدارة: تيارات الشعر العربي المعاصر في السودان، دار الثقافة، بيروت، د.ت.، ص ٢٤٦.
(٢) انظر: المرجع السابق، الفصل السادس «التيار الرومنتيكي المجدد» ص ١٧٣-٢٨٧.
(٣) نقلاً عن: صالح جودت «م.ع. الهمشري»، المجلس الأعلى للفنون والآداب، القاهرة، ١٩٦٣م، ص ٣٥.
(٤) صالح جودت: المرجع السابق، ص ٣٦.
(٥) ديوان الزهاوي، ص ١٦٠.
(٦) راجع د.زكي نجيب محمود: مع الشعراء، دار الشروق، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٢٠.
(٧) د.محمد عبد المنعم خفاجي: قصة الأدب المهجري، دار الكتاب اللبناني، ط٢، بيروت، ١٩٧٣م، ص ٢١٨.
(٨) د.محمد مصطفى بدوي: الشعر العربي الحديث بين التقاليد والثورة، مجلة عالم الفكر، عدد ٣، مجلدات ١٩، الكويت، ١٩٨٨م، ص ٩١.
(٩) صالح جودت: م.ع. الهمشري، ص ١٧٦.
(١٠) انظر: نادرة السراج: نسيب عريضة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ١٣-١٤.
(١١) مجموعة الرابطة القلمية، ص٣-٥، نيويورك، ١٩٢١م، والبيت المذكور من شعر أبي العلاء المعري.
(١٢) ميخائيل نعيمة: الغربال، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٢٣، ص ٦٨-٧٠.
(١٣) انظر: د.شوقي ضيف «دراسات في الشعر العربي المعاصر»، دار المعارف، القاهرة، ط ٧، ١٩٧٩م، ص ٢٥٣.
(١٤) مجموعة الرابطة القلمية، ص ٣٠٧.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٨٥.
(١٦) نشرت قصة إرم ذات العماد لجبران في مجموعة الرابطة القلمية، ص ٢٥٠-٢٦٧.
(١٧) ديوان نسيب عريضة: «الأرواح الحائرة»، نيويورك، ١٩٤٦م، ص ١٧٨ وما يتلوها.
(١٨) انظر: د.نادرة السراج: «نسيب عريضة»، ص ١٠٩.
(١٩) ميخائيل نعيمة: الغربال، ص ١١٢.
(٢٠) مجموعة الرابطة القلمية، ص ١٨٦-١٨٧.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(٢٢) د.زكي نجيب محمود: مع الشعراء، ص ٦٦.
(٢٣) المرجع نفسه، ص ٧٢.
(٢٤) انظر: ميخائيل نعيمة «الغربال»، ص ١٦٦.
(٢٥) د.زكي نجيب محمود: المرجع السابق، ص ٦٦.
(٢٦) الريحاني ومعاصروه (رسائل الأدباء إليه)، جمعها وحققها وقدم لها ألبرت الريحاني، دار الريحاني للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٦م، ص ١٨٤.
(٢٧) د.شوقي ضيف: «دراسات في الشعر العربي المعاصر»، ص ٢٦٩.
(٢٨) ألبرت الريحاني (محقق): الريحاني ومعاصروه، ص١٣٩.
(٢٩) المرجع نفسه، ص ١٦٩.
(٣٠) د.عبد القادر القط: الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٨م، ص ٢٦٣.
(٣١) أدونيس: مقدمة للشعر العربي، ط ٤، دار العودة، بيروت، ١٩٨٣م، ص ٨٣.
(٣٢) المواكب: تقديم نسيب عريضة، مكتبة العرب للبستاني، القاهرة، ١٩٢٣م، ص ٩.
(٣٣) انظر: Radwa Ashour: Gibran and Blake, A comparative Study, Cairo, 1987.
(٣٤) انظر: Radwa Ashour, Ibid, P.118.
(٣٥) راجع نص القصيدة في: جبران خليل جبران: البدائع والطرائف، مطبعة يوسف كوى بمصر، ١٩٢٣م، ص ٢٠٧-٢٠٨.
(٣٦) راجع د.عبد الحكيم بلبع: حركة التجديد الشعري في المهجر، بين النظرية والتطبيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠م، ص ٢٠٩.

(٣٧) ابن عربي: الفتوحات المكية (عثمان يحيى)، السفر الثالث، ص ٢٥٧-٢٧٥.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.
(٣٩) المصدر نفسه.
(٤٠) د.نادرة السراج: نسيب عريضة، ص ٢٤.
(٤١) نسيب عريضة: الأرواح الحائرة، ص ٨٥.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٤٣) نقلاً عن: سامي الكيالي: السهروردي (نوابغ الفكر العربي)، ص ١٠٦.
(٤٤) د.عبد الرحمن بدوي (محقق) الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص ٩٩-١٠٠.
(٤٥) السهروردي (شهاب الدين): هياكل النور، تحقيق د.محمد علي أبو ريان، ط ١، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٩٥٧م، ص ٦٤.
(٤٦) العطار (فريد الدين): منطق الطير، ص ١٤٧ من الترجمة العربية.
(٤٧) نقلاً عن: د.نادرة السراج: نسيب عريضة، ص ٦٥.
(٤٨) انظر: مجموعة الرابطة القلمية، ص ٢٢٩-٢٣٢، نيويورك، ١٩٢١م، ص ٢٢٩-٢٣٢، وديوانه: الأرواح الحائرة، ص٨٧ ومايتلوها.
(٤٩) الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص ١٠٠.
(٥٠) ابن عطاء الله السكندري: الحكم، بشرح الشيخ عبد المجيد الشرنوبي الأزهري، مكتبة القاهرة، ١٩٥٨م، ص٢٦.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٥٢) انظر: مجموعة الرابطة القلمية، ص ١٨٠-١٨١، وديوان الأرواح الحائرة.
(٥٣) راجع نصها كاملاً في ديوان الأرواح الحائرة، ص ١٧٨ ومايتولها.
(٥٤) راجع الغزالي (أبو حامد) المنقذ من الضلال، ص٧٦-٧٧.
(٥٥) رصدت الدكتورة نادرة السراج في دراستها المقارنة عن نسيب عريضة عدة أعمال في الآداب الغربية قامت على أساس فكرة السفر الروحي منها الكوميديا الإلهية لدانتي، حيث قادت الرحلة الشاعر الإيطالي إلى السماء العليا Supreme heaven ورحلة الحاج «The Pilgrim's progress» لـ «جون بانيان» وثورة الإسلام Revole of Islam لشيلي، وأخيراً أغنية نفسي The song of myself لـ«والت ويتمان». كذلك ذكرت أشباهاً ونظائر للرحلة الروحية في الأدب الروسي، وقد كان نسيب عريضة يعرف الروسية معرفة جيدة (راجع نادرة السراج: نسيب عريضة، ص ١١٠-١١١).
(٥٦) راجع فريد الدين العطار: منطق الطير، الترجمة العربية.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٢.
(٥٨) انظر: ثريا ملحس: ميخائيل نعيمة الأديب الصوفي، دار صادر، بيروت، ١٩٨٤م، ص ١٥.
(٥٩) ميخائيل نعيمة، همس الجفون، مؤسسة نوفل، ط٥، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٥٢-٥٤.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٠-٤٥.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٦٤) همس الجفون: قصيدة: إلى دودة، ص ٨٣ وما يتولها.
(٦٥) من حديث أجراه معه محمد صدقي سنة ١٩٥٧م بالقاهرة، ومنشور في مجلة القاهرة عدد ٧١، أبريل ١٩٨٨م، ص٦٩.

المصادر والمراجع

(١) جبران خليل جبران: المواكب، تقديم نسيب عريضة، مكتبة العرب للبستاني، القاهرة، ١٩٢٣م.
(٢) جبران خليل جبران: البدائع والطرائف، مطبعة يوسف كوى بمصر، ١٩٢٣م.
(٣) الرابطة القلمية: مجموعة الرابطة القلمية، نيويورك، ١٩٢١م.
(٤) السهروردي (شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك): هياكل النور، تحقيق د.محمد علي أبو ريان، ط ١، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٥٧م.
(٥) د.عبد الرحمن بدوي (محقق): الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧م.
(٦) ابن عربي (الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي): الفتوحات المكية، السفر الثالث، تحقيق د.عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣م.
(٧) ابن عطاء الله السكندري: الحكم، شرح الشيخ عبد المجيد الشرنوبي الأزهري، مكتبة القاهرة، ١٩٥٨م.
(٨) العطار (فريد الدين العطار النيسابوري): منطق الطير، ترجمة د.بديع محمد جمعة، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣م.
(٩) الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٩٧٣م.
(١٠) ميخائيل نعيمة: همس الجفون، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٨٨م.
(١١) نسيب عريضة: الأرواح الحائرة، نيويورك، ١٩٤٦م.
(١٢) أدونيس (علي أحمد سعيد): مقدّمة للشعر العربي، ط٤، دار العودة، بيروت، ١٩٨٣م.
(١٣) البرت الريحاني (محقق): الريحاني ومعاصروه، رسائل الأدباء إليه، دار الريحاني، بيروت، ١٩٦٦م.
(١٤) ثريا ملحس: ميخائيل نعيمة الأديب الصوفي، دار صادر، بيروت، ١٩٨٤م.
(١٥) د.زكي نجيب محمود: مع الشعراء، ط ٣، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢م.
(١٦) سامي الكيالي: السهروردي (نوابغ الفكر العربي) دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م.
(١٧) د.شوقي ضيف: دراسات في الشعر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.
(١٨) صالح جودت: م.ع. الهمشري، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، القاهرة، ١٩٦٣م.
(١٩) د.عبد الحكيم بلبع: حركة التجديد الشعري في المهجر، بين النظرية والتطبيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠م.
(٢٠) د.عبد القادر القط: الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، مكتبة الشباب، القاهرة، ١٩٧٨م.
(٢١) د.محمد عبد المنعم خفاجي: قصة الأدب المهجري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م.
(٢٢) محمد صدقي: حديث مع ميخائيل نعيمة، مجلة القاهرة، عدد ٧١، أبريل، ١٩٨٨م.
(٢٣) د.محمد مصطفى بدوي: الشعر العربي الحديث بين التقاليد والثورة، مجلة عالم الفكر، عدد ٣، مجلد ١٩، الكويت، ١٩٨٨م.
(٢٤) د.محمد مصطفى هدارة: تيارات الشعر العربي المعاصر في السودان، دار الثقافة، بيروت، د.ت.
(٢٥) ميخائيل نعيمة: الغربال، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٢٣م.
(٢٦) د.نادرة السراج: نسيب عريضة، الشاعر الكاتب الصحفي دراسة مقارنة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠م.
(٢٧) Radwa Ashour: Gibran and Blake, Acomparative Study, Cairo, 1978.

العرب والصهيونية والقرن الحادي والعشرون

د. هيثم الكيلاني*

(١)

من سمات هذا البحث «العرب والصهيونية والقرن الحادي والعشرون» إنه يحاول استشراف المستقبل لمدى زمني جد محدود. وهي محاولة تكتنفها صعوبات جمة، وتحيط بها مزالق الخطأ وسوء التقدير، ذلك أن المحاولة تجري في منطقة تكثر فيها الرمال والكثبان المتحركة والعواصف الهوجاء التي تغير، مابين وقت وآخر، مواضع الرمال ومواقع الكثبان، حتى إن معالم الأمس قد تضيع غداً. وعلى الرغم من هذه السمات، تبقى المحاولة ذات مغزى، وبخاصة إذا ماإستندت إلى مايمكن أن يعتبر عناصر ثابتة وتجارب ماضية وحالية، وهي عناصر وتجارب تستدعي الإشارة إلى ثلاث ملاحظات:

* رئيس تحرير مجلة «شؤون عربية» - الجامعة العربية.

١- إن تدرج المشروع الصهيوني صعودا من حلم هرتزل (١٨٩٧) إلى وعد بلفور (١٩١٧)، ومن قرار التقسيم (١٩٤٧) إلى مؤتمر مدريد (١٩٩١)، وتدرج الموقف العربي من شعار «ستبقى فلسطين عربية ولو أطبقت السماء على الأرض» (١٩٤٨) إلى قرار قمة فاس (١٩٨٢) فمؤتمر مدريد، يختزلان شريط أحداث مئة عام، نحن الآن في حال مراجعتها واستعادة دروسها وتذكر مغازيها.

٢- إن الصراع العربي - الإسرائيلي، الذي اختزن المقاومة العربية للمشروع الصهيوني، باعتباره مشروعا استعماريا عنصريا احتلاليا، يضيف إلى أشكاله ووسائله التقليدية أشكالا ووسائل جديدة تتلاءم والمرحلة الانتقالية التي تغطي أواخر القرن العشرين ومطالع القرن المقبل.

٣- إن انتقال الصهيونية من قرن إلى قرن يصادف ابتداء قرن جديد في حياة البشرية، وهي مصادفة تعني لنا أمرين يستحق كل منهما وقفة عنده: أولهما أن نحاول تلمس تطور الصهيونية المستقرة في كيانها إسرائيل، وإمكانات ذلك التطور واحتمالاته وتأثيراته في منطقتنا العربية، وثانيهما أن نفكر فيما نحن مخططون ومنظرون وفاعلون في عالم القرن الحادي والعشرين.

في إطار هذه الملاحظات، يتناول البحث بعض مظاهر الفكر الصهيوني وهو يعبر إلى القرن القادم. ثم يرصد البحث عناصر الثبات وعناصر التجديد في الحركة الصهيونية وهي تخطط للمئة الثانية من عمرها، ولينتهي بعد ذلك إلى محاولة لاستشراف بعض آفاق المستقبل القريب.

(٢)

إن أول ما يلقانا ونحن نعبر عتبة القرن المقبل، ذلك التجدد الذي تعيشه الصهيونية وهي تنتقل إلى المئة الثانية من عمرها. ولقد كان شيمون بيريز، حين رئاسته للحكومة الإسرائيلية، يخطط لعقد مؤتمر ثان للحركة الصهيونية في الذكرى المئوية لتأسيسها (١٨٩٧-١٩٩٧). وتحدث عن خطته هذه لجريدة «معاريف»[1]. فقال إنه يسعى إلى الدعوة إلى مؤتمر عالمي جديد للحركة الصهيونية، يرسم استراتيجية القرن المقبل. فالصهيونية - في رأي بيريز - استنفدت مهامها السابقة، وحققت أهدافها المحددة. وعليها صوغ برنامج عمل قومي جديد لليهود في القرن المقبل، يركز على جعل إسرائيل مركزا يهودياً روحياً، أي دولة ذات طابع ديني. وحينما تحدث بيريز عن العرب انطلق من فكره الصهيوني العنصري في اتهامه العقل العربي بالقصور والعجز عن استيعاب

معطيات التطور، وقال إن الشرط اللازم أمام العرب كي يصبحوا مثل نمور آسيا يتمثل في استفادتهم من العبقرية اليهودية.

ولأن تيار حزب العمل الذي كان يقوده بيريز لم يعد في نظر أغلبية المجتمع الإسرائيلي قادراً على الاستجابة لتطلعات ذلك المجتمع بمواصلة تنفيذ المشروع الصهيوني، فقد استبدل به تيار حزب الليكود الذي يجسد الأهداف الصهيونية، ويسعى إلى بلوغها بالعنف وقوة السلاح، ولو أدى به الأمر إلى دفع منطقة الشرق الأوسط إلى حالة الحرب أو حافة الحرب. ويقود هذا التيار زعيم صهيوني جديد هو بنيامين نتينياهو، الذي نُعت في أجهزة الإعلام العربية بأوصاف هي مجموعة الرذائل والأخلاق التي تكوّن قوام شخصيته. ومايجدر بنا ملاحظته هنا - من خارج قاموس النعوت - هو أن نتينياهو يعمل لإحياء الصهيونية وتجديدها، ويجسد مناقبها التي بنيت عليها ثقافته وفكره وتفكيره، والتي ينبعث منها سلوكه، ومما زاد في جموح هذا الزعيم الصهيوني وتطرفه ووضوح عقيدته الصهيونية أن تكوينه الثقافي والأخلاقي تم في دائرة التعصب اليهودي والعنف الصهيوني من المجتمع الأمريكي. ولقد أدى ذلك كله إلى صوغ شخصية نتينياهو صوغاً يتجسد فيه جماع العقيدة والمناقب الصهيونية، وذروة الأخلاق البراغماتية الأمريكية.

ويعتبر كتاب نتينياهو «مكان تحت الشمس»[٢] وبرنامج حكومته الذي نال على أساسه ثقة الكنيست في حزيران/يونيو١٩٩٦ مرجعين رئيسيين للتعرف على المبادىء والأفكار الصهيونية التي تسعى القيادة الليكودية إلى إحيائها وتجديدها.

يختزن كتاب نتينياهو معظم شرور الصهيونية وآثامها، ومعظم رذائل العنصرية والنازية والفاشية. ففيه كم كبير من تزوير التاريخ، وتزييف الحقائق، واصطناع الأسباب للحروب والإبادة والتطهير العرقي. فالعالم في نظره مبني على الخير والشر، ولا سبيل إلى الأمن والاستقرار إلا بقضاء الخير على الشر، وان إسرائيل ودول الحضارة الغربية هي الخير، وأن أعداء إسرائيل هم الشر[٣].

وتجزم الصهيونية المتجددة أن السلام الذي يمكن تحقيقه في الشرق الأوسط هو السلام المبني على قوة الردع. وفي حال فشل هذه القوة فلابد من استخدام السلاح لإقامة السلام. ويرتبط إمكان ذلك كله بقدرة إسرائيل على الردع. ولا أمن قط إلا بتوافر القدرة وباستخدامها حين الضرورة كوسيلة للحسم وفرض الأمن. «هذا هو السلام الوحيد الممكن تحقيقه حاليا بين

إسرائيل والعرب»[٤]. وتعتمد قوة إسرائيل في الردع على ثلاثة عناصر رئيسية هي: قوتها العسكرية، والإنذار المبكر، والأرض كعمق استراتيجي للانتشار والحماية والقتال. والأرض، في نظر الصهيونية المتجددة، تزداد أهمية في عصر الصواريخ، ولا تنقص. إنها تمنح إسرائيل قدرة الامتصاص لهجوم بري صاروخي بعيد المدى، والقدرة على المناورة ونقل القتال إلى أرض العدو[٥]. إن اعتقاد الدول العربية بامتلاك إسرائيل السلاح النووي «يشكل مانعاً مهماً لردعها عن مهاجمة إسرائيل»[٦]. «لقد كانت قوة الصهيونية وثباتها دائما وأبداً المفتاح الحقيقي للسلام مع العرب»[٧].

ويرى نتنياهو «ان هضبة الجولان والضفة الغربية تمثلان جداراً لايمكن أبدا التخلي عنهما.. وهما يمثلان عمقاً وارتفاعاً استراتيجيين ضروريين حتى في ظل امتلاك السلاح النووي. والتخلي عنهما هو انتحار لإسرائيل، وهما من القضايا غير القابلة للتفاوض». أما الاستيطان فهو «حق مشروع لكل يهودي أن يبني ويمتلك مايريد على أرض إسرائيل كلها». وجاء في برنامج حكومة الليكود «أن هناك أهمية وطنية للاستيطان في النقب وفي الجليل وفي هضبة الجولان وغور الأردن وفي يهودا والسامرة، لأن الاستيطان جزء من النظام الأمني لدولة إسرائيل وتعبير عن تجسيد الصهيونية».

وترى الصهيونية المتجددة أنه لا عودة إلى حدود ١٩٦٧، ولا دولة فلسطينية غربي نهر الأردن، ولا سلب لمكاسب إسرائيل في «حرب الأيام الستة - ١٩٦٧». ومن أجل إملاء هذه اللاءات على أرض الواقع، لابد من تثبيت حق الصهيونية على أرض إسرائيل، «فهي مكان الشعب الإسرائيلي تحت الشمس». والصهيونية المتجددة في نظر نتنياهو هي «تجربة لنسج مستقبل جديد، لشعب عريق، بخيوط الإرادة القومية، التي غُزلت في فجر التاريخ، ولاتزال مستمرة حتى يومنا هذا»[٨].

(٣)

لأن الصهيونية جعلت المنطقة العربية، بأرضها وأمتها وحضارتها ومستقبلها موئل فكرها وبؤرة أهدافها ومحور أنشطتها ومصب جهودها، فإن الحاجة تبدو ماسة إلى نظرة جديدة تعيد التذكير بطبيعة ومقومات الحركة الصهيونية، وترصد عناصر الثبات والتغير في أهدافها ووسائلها. وهنا تبدو الركائز الفكرية والأيديولوجية للصهيونية في مقدمة مايجب التركيز عليه، إذ من دون تلك الركائز ينتفي وجود الحركة ذاتها.

وثمة ركائز ثلاث بنيت عليها الحركة الصهيونية منذ نشوئها، ولاتزال ثابتة مستقرة، تقتحم القرن الجديد مستندة إلى ما انجزته على أرض الواقع. وهي ركائز متداخلة متشابكة بحيث يصعب - إن لم يكن مستحيلاً - تفكيك أوصالها وإعادة تركيبها فرادى.

وتعتبر فكرة الأرض الموعودة أولى تلك الركائز. وقد اتسمت هذه الفكرة- على الرغم من أسطوريتها- بقوة تعبئة واستقطاب كبيرة، مكنتها من تخليق ديناميكية هائلة ساعد على توليدها التاريخ اليهودي ذو الطابع المأساوي. وما يهمنا هنا هو التأكيد على أن هذه الدعوة انطوت على تحديد واضح ودقيق لجوهر الأهداف الرئيسية للحركة الصهيونية، وهو تمكين يهود العالم من العودة إلى «أرضهم التاريخية» في فلسطين. وعلى الرغم من أن الحركة الصهيونية لم تحدد منذ نشأتها حتى الآن خريطة واضحة لحدود الدولة المطلوب إقامتها، فإن بنية الدعوة الصهيونية والأسس الفكرية التي تقوم عليها لاتتركان أي مجال للشك حول هذه القضية. فالمقصود هو «أرض إسرائيل» بحدودها التوراتية. ويبدو أنه لا يوجد أي خلاف بين الفصائل السياسية في إسرائيل حول هذه النقطة، بصرف النظر عن اختلاف طريقة أو أسلوب التعبير عنها. ويدل على ذلك موقفها الفعلي وليس الشكلي من قضية القدس ومن «حق اليهود في الاستيطان» داخل أية بقعة من فلسطين التوراتية، على الرغم من وجود خلاف ظاهر بينها حول حدود أو خريطة إعادة انتشار الجيش الإسرائيلي. فتلك قضية أخرى على صعيد آخر. ويلاحظ أن الحركة الصهيونية لا تعترف بأن المسألة اليهودية قد حلت بقيام دولة إسرائيل أو حتى باستيلاء هذه الدولة على كامل فلسطين التاريخية. ذلك أن الحل النهائي للمسألة اليهودية يتحقق فقط - وفقا للمنطوق المشروع الصهيوني وبنيته الفكرية - عندما تكتمل «عودة» الشعب اليهودي - كل الشعب اليهودي - إلى «أرض إسرائيل» من شتاته في المنفى، ولذلك تعتبر إسرائيل نفسها مسئولة فعلياً، إن لم يكن قانونياً، عن كل يهود العالم وليس فقط عن هؤلاء الذين يستظلون بسيادتها. ومن ثم فإنها تنظر إلى يهود الخارج - وبصرف النظر عن جنسياتهم - وكأنهم ضمن رعاياها وتحت حمايتها، وأنها، وليس الدولة التي يحملون جنسيتها، هي التي تمتلك حق تمثيلهم والتحدث باسمهم والمطالبة بحقوقهم في كل المحافل. ووفقا لهذا المنطق صدر «قانون العودة» الإسرائيلي، الذي لا يوجد له نظير في العالم. ويقضي هذا القانون بحق أي يهودي في العالم، أيا كانت جنسيته، في أن يصبح مواطناً فور «عودته» إلى إسرائيل، ودون حاجة إلى أن يتقدم بطلب للحصول على «الجنسية»[9]. وفي هذا المجال، يمكن القول إن المشروع الصهيوني لم يكتمل بعد، وذلك لسببين:

أولهما أن الاعتراف الدولي، وبخاصة العربي والفلسطيني، بالسيادة الإسرائيلية على كل فلسطين التاريخية لم يتحقق بعد. والسبب الثاني أن معظم يهود العالم مازالوا يعيشون - من منظور الحركة الصهيونية - في حالة الشتات، ولم يعودوا بعد إلى «الوطن الأم». وهذه الحقيقة تفسر أحد أسباب الرفض الصهيوني للرؤية العربية للتسوية. فهذه الرؤية تقوم على إمكان اقتسام فلسطين وأن يكون للشعب الفلسطيني دولته المستقلة، عاصمتها القدس.

ولا تشكل فكرة الأرض الموعودة موضوعا للاختلاف والتنابذ في إطار التعددية الحزبية السياسية التي يعيشها المجتمع الإسرائيلي، ذلك لأن هذا المجتمع مجتمع صهيوني بكل ماتحمله هذه الكلمة من دلالات في الفكر اليهودي عندما يتعلق الأمر بإدارة الصراع مع «الأغيار». ومن ثم تصبح تعدديته هذه محكومة بالرؤية الصهيونية وليس بالمنهج الديمقراطي. ولنا في سلوكيات حزب العمل وحزب الليكود مايؤكد هذه الحقيقة. فهما يمثلان تيارين أساسيين تمحورت حولهما كل ألوان الطيف السياسي الصهيوني منذ نشأة الحركة الصهيونية حتى اليوم، وهما: التيار العمالي والتيار التصحيحي. ورغم حدة الانقسامات بينهما، لم يكن هذا الانقسام أبدا حول الأهداف والغايات النهائية للحركة الصهيونية، وإنما كان حول الوسائل والآليات والمواقف التكتيكية. الفرق الوحيد بينهما أن التيار العمالي غلب عليه الطابع البراغماتي، وتمكن بمهارة من إخفاء غاياته النهائية من أجل حماية المشروع الوليد، وبخاصة في مراحله الأولى، في حين غلب الطابع الأيديولوجي والعقيدي على التيار التصحيحي. ولذلك كان هذا الأخير أوضح في أطروحاته دائما، ومن ثم أكثر صدقا في تعبيره عن حقيقة المشروع الصهيوني وغاياته النهائية. إن استعادة شريط الأحداث والوقائع على أرض الواقع في فلسطين والأراضي العربية الأخرى المحتلة منذ انطلاق عملية التسوية في مؤتمر مدريد (٣٠/١٠/١٩٩١)، والتي تناوب على العمل فيها حزب العمل ثم حزب الليكود، تؤكد هذه الحقيقة، وهي أن الحركة الصهيونية، بجناحيها الرئيسيين، ثابتة مستقرة على فكرة الأرض العربية وسلبها بقوة السلاح والهيمنة، وعلى فكرة التفوق العنصري من خلال الإيمان بأن اليهود «شعب الله المختار».

وتتمثل الركيزة المستقرة الثانية في الاستقواء بقوة استعمارية عالمية. فقد ولدت الحركة الصهيونية وعاشت على أساس أنها ذات علاقة ثابتة بالقوى الفاعلة والمهيمنة في النظام الدولي. ولهذا كان من الطبيعي أن تنتقل هذه العلاقة من قوة دولية إلى أخرى، بحسب حالة تلك القوة ومدى فاعليتها وسيطرتها على النظام الدولي. ويشكل هذا العامل أهم عناصر الثبات

والاستمرارية في فكر وممارسات الحركة الصهيونية. فما كان بوسع أيديولوجية هذه الحركة، مهما بلغت قدرتها التعبوية، ولا بوسع أطرها المؤسسية، مهما بلغت قدرتها التنظيمية، أن تحقق كل ما أنجزته حتى الآن اعتمادا على قواها الذاتية وحدها. ولولا تبني قوى دولية عظمى للحركة الصهيونية وتعهدها لها بالرعاية التامة ووضع جميع إمكاناتها تحت تصرفها لما حققت هذه الحركة أي نجاح. ولذلك فإن مفتاح نجاح الحركة الصهيونية في الواقع يكمن في قدرتها على ربط مصالحها ربطاً عضوياً بمصالح القوى المهيمنة في النظام الدولي، وبخاصة تلك التي تتمتع بالنفوذ الأكبر في منطقة الشرق الأوسط. غير أنه لا ينبغي أن نستنتج من استمرار وجود هذا النمط من العلاقة العضوية بين الحركة الصهيونية وبين القوة الدولية الأعظم أن هذه الحركة لم تكن سوى مجرد أداة في يد القوة المهيمنة(١٠). فالدراسة العلمية لتطور تلك العلاقة النمطية تثبت أنه كان هناك على الدوام عملية توظيف متبادل بين الطرفين، وأن الحركة الصهيونية كانت تظهر في معظم الأحيان ثقة كبيرة بالنفس تعكس قدراً من الإحساس بالقوة الذاتية، فضلا عن قدرة تلك الحركة على الاعتماد على بدائل وقوى أخرى في حال حدوث تعارض في المصالح، أو إذا بدا للحركة الصهيونية أن تلك القوة الدولية ضعف شأنها وأفل نجمها.

لقد استوعبت الحركة الصهيونية دروس التاريخ، وبخاصة مصير الامارات التي أقامها الصليبيون في المشرق العربي، حين انقرضت ولاياتهم، وانسحبت فلولهم، لأنه لم يكن لديهم جيش ميداني موحد ذو قيادة موحدة، وذو قدرة كافية على الاحتلال والاستعمار الاستيطاني، وحتى تتحاشى الصهيونية أن تلقى غزواتها هذا المصير، فقد استندت إلى مجموعة من المبادىء، منها:

أ- القوة فوق الحق، واستناداً إلى هذا المبدأ، قرر هرتزل مؤسس الصهيونية أن «هذه الأمة اليهودية سوف تبقى. أما ما عداها فسوف يزول، بل ويجب القضاء عليه لأنه غير أهل للبقاء»(١١).

ب- القوة ضرورة حتمية لبلوغ أهداف الصهيونية. والعمل السياسي سبيل لتعبئة الطاقات للحركة، وتجنيد الهيئات والمنظمات الصديقة من أجل المساعدة على بلوغ تلك الأهداف.

جـ- الاستعمار الاستيطاني هو الوسيلة للاستيلاء على الأرض، وهو الذي يجسدّ الإنجازات السياسية عن طريق فرض الوجود الصهيوني في فلسطين.

د- الحركة الصهيونية حليف عضوي للامبريالية، ولا غنى لها عن الارتباط العضوي بالدول التي تجسّد الامبريالية وممارساتها.

هـ - العمل العسكري ضرورة لا غنى عنها لفتح المجال أمام الاستعمار الاستيطاني، ليستولي على الأرض، وليحمي وجوده وإنجازاته. والرابطة بين العمل العسكري والاستعمار الاستيطاني وثيقة لانفصام لها. فالقوة العسكرية هي الوسيلة التي توفر للاستعمار الاستيطاني النشوء والوجود. وعلى هذا الاستعمار أن يوفّر القاعدة الاجتماعية التي تسند القوة العسكرية، وتمدّها بالعناصر اللازمة لحياتها ونموها.

يمثّل الاستعمار الاستيطاني في فلسطين التطبيق العملي للصهيونية. وتبقى المقولة التي قالها الزعيم الصهيوني جابوتنسكي في العام١٩٣٣: «الصهيونية هي استيطان، ولذا فهي تحيا وتموت مع القوة المسلحة»، مقولة لها مغزاها وبُعدها الاستراتيجي في اختزال مسألة الغزوة الصهيونية كلها.

ويمكن القول إن مسألة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني تشكّل المحور المادي للصراع العربي- الصهيوني، منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم. وطوال هذه المدة، شكّل الاستيطان، بالنسبة إلى الصهيونية، الوسيلة والهدف معاً. واتصف بثنائية العمل في وقت واحد: عملية البناء الصهيوني، وعملية هدم المجتمع العربي القائم[١٢].

وعلى الرغم من أن مئة عام مرت على المشروع الصهيوني، وعلى الرغم من اختلاف المراحل التي مر بها وتنوعها، إلا أن وسائله ظلت دون تغيير أساسي: الاستيلاء على الأرض بشتى الطرائق، ونزع العرب من أرضهم بمختلف وسائل الإرهاب والقهر، والتوسع أرضاً وزرع بؤر الاستيطان ترسيخاً للاحتلال. إن حروب إسرائيل، وبخاصة حرب ١٩٦٧، وعملية التسوية السلمية الجارية الآن، شاهدان على ذلك.

وإذ ننتقل الآن إلى التطرق إلى الركيزة الثالثة الثابتة المستقرة التي بنيت عليها الحركة الصهيونية، وهي الإرهاب، فإننا نجد أنفسنا أمام تراث جد ثري ومتنوع في فكره وخططه ووسائله ووقائعه، وبخاصة أنه كان الوسيلة الأولى التي استعملتها الصهيونية لتحقيق غرضها الأول، وهو إقامة إسرائيل. لذا اقترن إنشاء دولة إسرائيل بأبشع أشكال الإرهاب وأفظع أنواعه. ثم واصلت إسرائيل الإرهاب، فكراً ووسيلة وأسلوباً، ضد الشعب العربي الفلسطيني والدول العربية.

وتاريخ الحركة الصهيونية وإسرائيل حافل بسلسلة طويلة من أعمال الإرهاب والقتل الجماعي.

فقد نشر قادة الصهيونية وزعماء إسرائيل ومفكروهما مؤلفات كثيرة، بحثوا فيها الإرهاب، كعقيدة وسياسة ووسيلة، وتحدثوا عن المنظمات الإرهابية وأيديولوجيتها ونشوئها وتنظيمها وأهدافها وإنجازاتها والجرائم التي ارتكبتها، ويمكن القول إنه ليس في العالم القديم أو المعاصر تراث عسكري أو سياسي، لأي شعب من الشعوب، يشبه التراث الصهيوني في الإرهاب.

وعندما فكرت الصهيونية في إقامة دولة يهودية خالصة في فلسطين، رأت أن ذلك لم يتم إلا بإبادة سكان البلاد الأصليين أو طردهم، عن طريق الإرهاب. وعلى هذا، شكّل الإرهاب والعنف، منذ البداية، سلب الخطة الصهيونية الرامية إلى احتلال فلسطين.

وهكذا استعملت الصهيونية في غزوها فلسطين، ومن ثم دولة إسرائيل في تثبيت كيانها وتوسيع حدود احتلالها وتفريغ فلسطين من أهلها، أساليب إرهابية كثيرة استمدتها من الفكر الصهيوني والتقاليد الموروثة في هذا الفكر. فالمذابح الجماعية التي تحدثت عنها كتب اليهود القديمة هي النموذج الذي استخدمته وسارت على هديه فيما بعد المنظمات الصهيونية وإسرائيل في دير ياسين وقبية وغزة واللد والرملة ونحالين وكفر قاسم (في فلسطين) والفاكهاني وصبرا وشاتيلا والجنوب اللبناني وقانا (في لبنان) وسواها. وهي المذابح التي تمت كلها لتحقيق هدف واحد هو إبادة الشعب الفلسطيني وتصفيته جسدياً بالقتل والتهجير.

وإذا كانت مذابح الفاكهاني وصبرا وشاتيلا والجنوب اللبناني وقانا (١٩٨١-١٩٨٢-١٩٩٦) قد استهدفت التصفية الجسدية للمقاومة الفلسطينية والشعب الفلسطيني في المنافي، وللمقاومة اللبنانية ضد الاحتلال، فإن مذابح دير ياسين (١٩٤٨) وكفر قاسم (١٩٥٦) والخليل (١٩٩٤) كانت تستهدف إضافة إلى التصفية الجسدية للشعب الفلسطيني تهجير من لم تطلهم المذابح عن طريق بث الرعب في نفوسهم ودفعهم إلى مغادرة البلاد.

ولعل أكثر ما يجذب الانتباه في سلسلة المذابح التي نفّذتها الصهيونية وإسرائيل ضد الشعب الفلسطيني أن المنفذين كانوا دائماً يعرفون مايفعلون، وأن اتجاه العنف والإرهاب والقتل الجماعي الذي تربت عليه الكوادر الأولى المؤسسة للجيش الإسرائيلي ظلت - ولا تزال - تتناقله أجيال الجيش الإسرائيلي والقيادات الصهيونية والإسرائيلية جيلاً بعد جيل.

والإرهاب الصهيوني/ الإسرائيلي ليس وليد اليوم أو الأمس. فهو يضرب بجذوره في أعماق الفكر والممارسة الصهيونيين، وفي جذور دولة إسرائيل وقيادتها وأجيالها ومؤسساتها وأحزابها

ومجتمعها المدني. وحينما يستعرض أي باحث التاريخ الفكري والوقائعي للصهيونية وقادتها، ومن ثم قادة دولة إسرائيل من بعدهم، فإنه يستنتج الملاحظات الآتية:

١- تأسس المشروع الصهيوني، سواء في مرحلة صياغة مفهومه أو مرحلة رسم خططه، أو مرحلة التنفيذ، على المبادىء الأولية التي بناها الفكر اليهودي طوال تاريخه، وأبرزها أن اليهود هم شعب الله المختار، وأن سائر البشرية هم الأغيار الذين يأتون في سلم الشعوب بدرجات هي أدنى من مرتبة شعب الله المختار، وأن من حق هذا الشعب أن يستخدم الأغيار لخدمته ومن أجل مصلحته.

٢- انبنى على هذه النظرية العنصرية ما يترتب عليها من نوازع وأخلاق، كالحقد والكره والاستعلاء والاستكبار وما ماثلها من أخلاق تولدها العنصرية، وتجسدها تيارات وحركات كانت تمثل في التاريخ القديم والحديث والمعاصر فلسفة ومرجعية لبعض أنظمة الحكم مثل النازية والفاشية والعنصرية، في ألمانيا وإيطاليا وجنوبي إفريقيا. وقد زادت الصهيونية عليها جميعها بأن انفردت بتأسيس دولة جوهرها العنصرية ووسيلتها الإرهاب.

٣- حينما تعاملت الصهيونية مع العرب، كانت قد صنفتهم في درجة دنيا في سلم الأغيار، وهو ما أباح لقادة الإرهاب الصهيوني/الإسرائيلي أن يستخدموا جميع الوسائل الممكنة للقتل والإبادة والاغتيال والطرد والإبعاد والاعتقال والتعذيب والنسف والتدمير والتخريب. وبذلك تأسست مدرسة للإرهاب خاصة بالصهيونية وإسرائيل، ومتمايزة عن غيرها من المدارس الإرهابية القديمة والحديثة والمعاصرة.

٤- لازم الإرهاب - بمختلف أشكاله وأنواعه - المشروع الصهيوني، منذ بدأ زعماء الصهيونية التفكير فيه، وبخاصة ثيودور هرتزل. ولم تكن ملازمة الإرهاب للمشروع الصهيوني مؤقتة أو مرحلية، وإنما كان الإرهاب يشكل جوهر المشروع، حيث إن المشروع كان سيفقد القدرة على التجسد على الأرض لو لم يكن الإرهاب بمختلف أشكاله وأنواعه وأدواته في سبيله إلى التنفيذ. ومن هنا يلاحظ ذلك التوارث في الإرهاب بين قادة الصهيونية وزعماء إسرائيل، توارثاً لا انقطاع فيه ولا تباطؤ في حركته ولا نزول أو انخفاض في خطه البياني، وبالتالي لا تراجع في فكر الإرهاب، ولا تناقص في قادته، لا من حيث الكم ولا من حيث النوع، بل يلاحظ تصاعد في الخط البياني في حركة الإرهاب، وتكاثر في أساليبه ووسائله، وتنويع في أحداثه، وتزايد في قادته

ورجاله، حتى إن الإرهاب غدا عملاً يومياً عادياً، لا عيب أخلاقياً فيه، ولا رادع قانونياً يحد من غلوه ووحشيته.

٥- من الثابت أنه لا يوجد في العالم كله ما يماثل إسرائيل في ممارساتها لإرهاب الدولة. ذلك أن إسرائيل نفسها تأسست بالإرهاب، وعليه، واستمرت في استخدامه، لأنه يشكل مقوماً رئيسياً من مقوماتها، وأساساً من أسس استراتيجياتها العسكرية والسياسية. وما من مسئول صهيوني أو إسرائيلي، إلا كان إرهابياً في الفكر، أو الممارسة، أو في كليهما معاً. ومن يراجع تاريخ الإرهاب الصهيوني والإسرائيلي، يجد أن أسماء معظم القادة والمسئولين الإسرائيليين هم قادة للمنظمات الإرهابية السرية والعلنية، أو مسئولون أو عاملون فيها.

وما بين إرهاب الصهيونية وإسرائيل ومذابحهما ضد الشعب الفلسطيني، منذ أن بدأت الغزوة الصهيونية وحتى العام ١٩٩٣، هناك ٢٦١ ألف شهيد، و ١٨٦ ألف جريح، و ١٦١ ألف معوق، وقرابة مليونين من الفلسطينيين هُجّروا بقوة السلاح والإرهاب على مدى نصف قرن، وأصبحوا لاجئين. وهؤلاء الذين أخرجوا - وهم مليونان - أصبحوا الآن خمسة ملايين وأربعمئة ألف نسمة[١٣].

ولأن الإرهاب يشكل جوهر الصهيونية كعقيدة، ووسيلتها كخطة للتنفيذ، كان من الطبيعي أن يطور هذا الإرهاب نفسه، ويبتدع أدواته بما يتناسب مع المتغيرات الدولية والإقليمية، ومع متطلبات كل مرحلة من مراحل عمله:

١ - ففي مرحلة الغزو الصهيوني لفلسطين، كانت الحاجة ملحة لدفع اليهود من الشتات إلى الأرض الجديدة. وفي هذه المرحلة، لم تتورع الصهيونية عن إرهاب يهود الشتات أنفسهم حتى لا يكون أمامهم سبيل لإنقاذ حياتهم سوى الهجرة إلى فلسطين.

٢- وفي مرحلة العقاب الجماعي، فرضت إسرائيل عقوبة الحصار على الشعب الفلسطيني في الضفة الغربية وقطاع غزة، لتجويعه وإفقاره وإفقاده مقومات العيش، وبذلك انخرطت إسرائيل في شبكة الحضارات التي خططت لها الولايات المتحدة الأمريكية في المنطقة العربية، فتعاقب هذه الدولة العربية أو تلك بفرض حصار عليها يطال الدولة كمؤسسة ويعرض شعبها للحرمان والفقر والجوع والمرض وبؤس العيش.

٣- وفي مرحلة أخرى وجدت إسرائيل أن التلويح بامتلاك السلاح النووي مفيد كقوة رادعة

ضد العرب. وهكذا يفتخر قادة إسرائيل بإرهاب الضمير العربي، أمة وقيادات ودولا، ذلك لأن الترسانة النووية الإسرائيلية، ليست أداة للردع. إنها أداة للإرهاب النووي. لقد استخدم تعبير الردع النووي بين الدول النووية في فترة الحرب الباردة كوسيلة لمنع استخدام السلاح النووي، في حين أن إسرائيل تستخدمه للإرهاب والابتزاز.

وما كان لهذا الإرهاب الصهيوني/الإسرائيلي أن يبلغ هذا المستوى من التنوع ومن القدرة على استخدام أدواته، لولا أنه يحظى بالتأييد الدائم والمتنوع من الولايات المتحدة الأمريكية، وهو تأييد فاق كل ما عرفه التاريخ في العلاقات بين الدول من تأييد مادي ومعنوي. ويبدو أن هذا التأييد سيبقى شاذاً وفريداً في التاريخ المعاصر.

لقد تطور التعاون الاستراتيجي بين الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل تطوراً لا يبدو أنه سيبلغ مستوى أو حداً أو سقفاً ينتهي عنده، وإنما هو متوالد بعضه من بعض، صاعد إلى الأعلى ومتسع أفقيا، دوماً. وهدفه الأول أن تبقى إسرائيل هي الأقوى من جميع الدول العربية مجتمعة، والمتفوقة عليها، عسكرياً وتكنولوجياً وحضارياً، وأن تكون الدولة الوحيدة التي يحق لها أن تحوز السلاح النووي، وأن يحرم ذلك على أية دولة أخرى في المنطقة، أو أية دولة إسلامية، وأن يكون لإسرائيل حق تدمير أي مشروع عربي أو إسلامي يمكن أن يفيد، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، احتمال تصنيع سلاح نووي. وتشير جميع الدلائل إلى أن هذا الدعم اللامحدود سينتقل مع الصهيونية وإسرائيل إلى القرن القادم.

(٤)

لقد استطاعت الصهيونية أن تخفف العبء عن الاستعمار الغربي في المنطقة العربية، فلم يعد هناك داع لأن تغزو الجيوش الأجنبية أرضنا، بعد أن أصبح التهديد الخارجي خطراً مستوطناً ومقيماً في قلب الوطن العربي.

وما يجذب النظر في هذا الخطر المقيم أن الصهيونية، وهي جوهره، تغير أدوارها بما يتلاءم مع المتغيرات الدولية. ففي حين عرضت الصهيونية على الخلافة العثمانية خدماتها المالية والسياسية مقابل السماح لها باستعمار فلسطين، أصبحت بعد ذلك الضامن للامبراطورية البريطانية مقابل إصدار وعد بلفور. ثم انتقلت لتكون الضامن للمصالح الأمريكية بعد الحرب

العالمية الثانية. وتكفلت بتطويق حركة القومية العربية ومحاصرتها وتدمير تحركاتها وإنجازاتها، بقوة السلاح حيناً وبالتخريب حينا آخر، وذلك طوال مدة الحرب الباردة. وهي اليوم تتولى القيام بدورين: أولهما تغيير هوية المنطقة العربية واستبدال هوية إقليمية بها، وثانيهما مجابهة الإسلام كعقيدة نضالية تحررية بدعوى مكافحة الإرهاب(١٤). والصهيونية تقوم بهذين الدورين أصالة عن نفسها ووكالة عن الغرب، وبخاصة الولايات المتحدة.

ثمة مقولة تذهب إلى أننا دخلنا منذ سنوات قليلة عصر سقوط الأيديولوجيا بمختلف أنواعها وأشكالها أمام علوم التقانة (التكنولوجيا)، وأن ذلك السقوط أهم سمات القرن الحادي والعشرين. ولكن الصهيونية - كايديولوجيا - لا تذهب هذا المسلك، حينما تحاول أن تجدد نفسها بصياغات أكثر قدرة ومرونة على تحقيق أهدافها بالتلاؤم مع مستجدات العصر.

إن أحد أهم موضوعات العمل الصهيوني في القرن القادم، هو تحويل فلسطين كلها إلى دولة خالصة لليهود دون غيرهم. وهو هدف صهيوني قديم، يحييه قادة الصهيونية الجدد، ويجسدونه في مشروع الجنرال اريئيل شارون، وخلاصته ترحيل الشعب الفلسطيني من فلسطين. وتتوافر ثلاثة عوامل لتنفيذ هذا المشروع: أولها إن القيادة الإسرائيلية الليكودية جاهزة لتنفيذ المشروع بخلق الأسباب المؤدية إليه، وثانيها إن العجز العربي قد لا يبلغ حد القدرة على إجهاض المشروع، وثالثها ان مثلين حيين أشرف عليهما النظام العالمي الجديد، أحدهما في افريقيا حينما خلعت قبائل الهوتسي والتوتو من مواطنهم وتقاذفتهم الغابات. وثاني المثلين وقعت أحداثه في قلب أوروبا، حيث خلعت جذور أربعة ملايين من البشر من مواطنهم في يوغسلافيا السابقة. وقد رافق ذلك كله في المثلين مذابح جماعية للتطهير العرقي.

مرت الصهيونية - كحركة منظمة - بمراحل أربع رئيسية: كان أولها الصهيونية الهرتزلية (١٨٩٥ - ١٩٠٥)، ثم الصهيونية العملية (١٩٠٧-١٩١٧)، فالصهيونية التصحيحية بقيادة جابوتنسكي الذي نادى بتصحيح برنامج المنظمة الصهيونية بجعل مساحة الدولة المنشودة تضم ضفتي نهر الأردن وليست الضفة الغربية فقط، وبتأليف جيش يهودي يعمل لتحقيق الهدف بقوة السلاح. وتلا ذلك نشوء الصهيونية المقاتلة (١٩٣٩-١٩٤٨)(١٥).

وإذا كانت الصهيونية قد تجسدت في دولة إسرائيل كجهاز منفذ لأهدافها، فإن طغيان مفهوم الدولة ومؤسستها العسكرية ومصالحهما استدعت حيناً بعض التساهل في تطبيق مبادىء

الصهيونية. بيد أن حزب الليكود يتولى الآن إحياء تلك المبادىء وصياغة برنامج المشروع الصهيوني بما يتلاءم مع المتغيرات الدولية والإقليمية والعربية.

وكانت مجموعة من الخبراء الأمريكيين برئاسة «ريتشارد بيرل» المساعد السابق لوزير الدفاع في إدارة الرئيس الأمريكي الأسبق ريجان، صاغت وثيقة عنوانها «تغيير كامل: استراتيجية إسرائيل الجديدة نحو العام ٢٠٠٠»[١٦]. وقد أوصت المجموعة الحكومة الجديدة في إسرائيل بإنهاء عملية السلام، والبدء بحملة حرب باردة في الشرق الأوسط على النمط الريجاني، ذلك أن إسرائيل، كما ورد في الوثيقة «تتمتع بفرصة إجراء تغيير كامل. فهي تستطيع صياغة استراتيجية وعملية سلام تعتمد على أساس فكري جديد تماما، أساس يحتفظ بالمبادرة الاستراتيجية ويعيد بناء الصهيونية».

وكانت إسرائيل، في عهد حكومة إسحاق رابين في العام ١٩٩٥، فكرت في أن تقيم حاجزاً على شاكلة حائط برلين الذي سقط في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩، يفصل ما بين المستعمرات الإسرائيلية والسكان العرب في الضفة الغربية وقطاع غزة، ويشتمل على حواجز ودوريات ونقاط تفتيش وأجهزة رادار وتقانة مراقبة متطورة وتيار كهربائي وألغام ضد الأفراد، وما إلى ذلك من وسائل. وقدرت تكاليف ذلك الحاجز بحوالي ٤٧٠ مليون جنيه استرليني[١٧]. وعلى الرغم من أن هذا الحاجز - كما وصفه عضو في مجلس العموم البريطاني -[١٨] لا يعدو أن يكون جنوناً وخطة مخبولة محكوماً عليها بالفشل، فقد يجد في إطار الصهيونية المتجددة من يحيي خطته ويدعو إلى تطبيقها. وليس الحصار الذي فرضته إسرائيل في صيف ١٩٩٧ على الشعب الفلسطيني في الضفة والقطاع سوى شكل من أشكال هذا الحاجز، وتمهيد لتطبيق سياسة الفصل العنصري التي لقيت نهايتها على يد المناضلين الافريقيين في جنوبي إفريقيا.

وتدل الأنشطة والممارسات التي تعيشها الصهيونية وأداتها إسرائيل على أن الحركة الصهيونية، وهي تحتفل ببدء المئة الثانية من عمرها، تخطط وتضع تصوراتها لما تنوي فعله في القرن القادم. فالمشروع الصهيوني لم يكتمل بعد، وما أنجزه من إنشاء الدولة على جزء من أرض فلسطين وترسيخ لكيانها وجعلها قوة إقليمية كبرى ووحيدة بسلاحها النووي، وما ينوي تحقيقه كهدف جد قريب بكسر إرادة المقاومة لدى العرب وحملهم على التسليم بحق الصهيونية في كل فلسطين وفي قيادة المنطقة، ليسا سوى بعض مراحل المشروع الصهيوني.

ولقد عقد أكثر من ٣٠٠ مندوب من مختلف المنظمات اليهودية، إضافة إلى مسئولين إسرائيليين، مؤتمر المئوية الصهيونية الثانية في بازل بسويسرا (٢٦-٣٠/٨/١٩٩٧)، ليستعرضوا إنجازات الحركة الصهيونية في مئة عام، وليصوغوا برامج العمل الصهيوني في المئة الثانية[١٩].

وإذا كان المشروع الصهيوني تميز بوضوح الرؤية ودقة التخطيط الاستراتيجي ومرحلة التنفيذ، حيث استطاع أن يحقق بعض النجاحات والإنجازات، فإن عقبات واجهت تنفيذه وأثرت على توجهاته وآلياته على مدى الأعوام المئة الماضية. ومن بين تلك العقبات إيمان الجماهير العربية - على الرغم من ضمور فعلها وقصور مبادراتها - بأنها تواجه غزوة استعمارية قوية وذات امتداد زمني قد يكون طويلا. ومن بين تلك العقبات أيضا استعادة القوات العربية عزيمتها وإرادتها في أعقاب كل هزيمة عسكرية، سواء بعد ١٩٤٨ أو ١٩٥٦ أو١٩٦٧. ومن أهم تلك العقبات أن حرب ١٩٧٣ وضعت حداً لقدرة إسرائيل على تحقيق المشروع الصهيوني، الذي بدأ انحساره الحقيقي في اثر تلك الحرب. ثم جاءت حرب لبنان في العام ١٩٨٢، لتتأكد إسرائيل بعد ثلاث سنوات من القتل والقتال، ان إرادة المقاومة الوطنية أقوى من الآلة العسكرية الإسرائيلية المدعومة بالسلاح الأمريكي والتقانة العسكرية الأمريكية. ثم انتهت إسرائيل إلى النتيجة نفسها أمام انتفاضة الشعب الفلسطيني (١٩٨٧- ١٩٩١).

وعلى المستوى الدولي، كان إصدار الجمعية العامة للأمم المتحدة في العام ١٩٧٥ قرارها الذي يعتبر الصهيونية شكلاً من أشكال العنصرية والتمييز العنصري (القرار رقم ٣٣٧٩ في ١٠/١١/١٩٧٥) حدثاً تاريخياً قيّم الصهيونية وأنزلها مكانتها في سياق التاريخ المعاصر. وعلى الرغم من أن الجمعية العامة عادت عن قرارها هذا فألغته في العام ١٩٩١، لايزال لهذا التقييم الدولي قيمته التاريخية والمعنوية.

وتنسب الصهيونية الأضرار التي لحقت بها وبسمعتها إلى الضغوط التي مارسها العرب في إثر حرب ١٩٧٣، وإلى نجاحهم في العام ١٩٧٥ باستصدار القرار المذكور. ولهذا صممت الصهيونية والولايات المتحدة والقوى الغربية الأخرى على إسقاط هذا القرار، والسعي إلى إعادة الحركة الصهيونية إلى تاريخ القرن العشرين كحركة تحرر وطني بعد أن أزالت عنها عار العنصرية والتمييز العنصري. ولابد، في الوقت نفسه، من انتزاع جذور بؤر الشر في الشرق الأوسط، تلك الجذور التي تتمثل في القومية العربية والإسلام الأصولي[٢٠]. وهذا هو الدور الجديد الذي التزمت الصهيونية القيام به في القرن الحادي والعشرين.

وفي إطار إعادة طابع التحرر الوطني إلى الحركة الصهيونية، يشبه نتنياهو طرد العرب من اسبانيا في القرن الخامس عشر بطردهم من فلسطين في القرن العشرين. فكلتا العمليتين حركة وطنية تحررية من وجود استعماري(٢١). وهنا يبدو منحي التجديد في صهيونيـة نتنياهو، إذ سبقه - ولكن إلى عكس هذه الفكرة - زعيم صهيوني من الآباء المؤسسين، هو حاييم وايزمن، الذي قال - قبل مدة طويلة من قيام إسرائيل - ان العالم سيصدر حكمه على الصهيونية والصهيونيين على أساس الطريقة التي يعاملون بها عرب فلسطين(٢٢).

لاريب في أن مقولة وايزمن هذه كانت تنطوي على الحكمة والتنبؤ بالمستقبل، بل الخشية والتحسب من هذا المستقبل. فقد انقضى أكثر من قرن على بدء الغزوة الصهيونية لفلسطين، وحوالي نصف قرن على تحقيق الهدف الأول من المشروع الصهيوني، وهو تأسيس دولة إسرائيل، قبل أن يتمكن العالم من التعرف - بعض المعرفة وبعض الأحيان - على جوهر الصهيونية وأسسها ومقوماتها وأهدافها، وعلى سياسات دولة إسرائيل واستراتيجياتها، وعلى الوسيلة الأولى والرئيسية التي استخدمتها الصهيونية وإسرائيل، وهي وسيلة الإرهاب، وما يستدعيه من أدوات العنف والقوة والبطش. ولقد بلغ الأمر بالصهيونية أن استطاعت بالإرهاب وأدواته أن تؤسس دولة. كما استطاعت تلك الدولة - بالإرهاب وأدواته أيضا - أن ترسخ كيانها، وتوسع حدودها، وتمد هيمنتها إلى ما بعد تلك الحدود.

(٥)

حين يحاول الباحث استشراف ما بعد الأرض التي يقف عليها، وقد لمس ما أمامه من عثرات وصعاب ومزالق، وانتشر الضباب يغطي مجال الرؤية، فإن احتمال الخطأ يفوق احتمال الفوز والخروج بسلامة من حقل العثرات والمزالق، وبخاصة حينما تبين أمامنا سمات البيئة الإقليمية التي يتوقع أن تسود في المنطقة في فترة عبورنا إلى القرن الحادي والعشرين، تلك السمات التي يمكن اختزالها في النقاط التالية:

١- استمرارية السيطرة الغربية، وبخاصة جناحها الأمريكي، على المنطقة العربية والحزام المحيط بها، مع احتمال تغيير بعض أشكالها وأنماطها حسب الموضع. ولاتزال السيطرة الغربية،

ووليدتها إسرائيل، في أواخر القرن العشرين، تزدادان تأثيراً في رسم الخريطة الجغرا سياسية للمنطقة.

٢- استمرارية الأهمية الاستراتيجية للمنطقة. ويعني هذا أن القوى الغربية مستعدة للمقاتلة والمنافسة إذا ما ظهرت قوى عربية أو إقليمية أو خارجية تحاول مزاحمة القوى الغربية أو الإضرار بمصالحها.

٣- التلازم بين تأصيل وجود إسرائيل في قلب المنطقة العربية، وتطوير دورها، وحل القضية الفلسطينية حلاً يضمن تصفية عناصرها الحادة من جهة، وبين مشروع إعادة صوغ الخريطة الجغرا سياسية للمنطقة وفق مشروع نظام إقليمي مقترح للشرق الأوسط من جهة أخرى.

٤- توافر متغيرات دولية وإقليمية وبعض المتغيرات العربية لتحقيق هدف تأصيل إسرائيل، وبناء المشروع الشرق أوسطي على مرتكزات وظيفية اقتصادية وسياسية وأمنية إقليمية فوق قومية.

وتزداد هذه السمات وضوحاً وفاعلية، بالتركيز على العنصر الاحتلالي الاستعماري فيها، وهو إسرائيل، التي تصون احتلالها فلسطين وأراضي عربية أخرى بواسطة قوتها العسكرية المسلحة بنظرية خاصة للأمن. ويشكل البعد الجغرا استراتيجي أحد أهم مكونات تلك النظرية، واستنادا إلى المراجع العسكرية الإسرائيلية ووقائع الحروب العربية - الإسرائيلية يمكن القول إن ذلك البعد يتألف من ثلاث دوائر:

١- الدائرة الأولى هي إسرائيل ١٩٤٨ وما قد تمتد إليه سيطرتها الأمنية من أراض عربية محتلة ملاصقة لأراضي إسرائيل ١٩٤٨.

٢- الدائرة الثانية هي دائرة الحدود الآمنة. وفيها تنزل معاهدات السلام العربية - الإسرائيلية منزلة الراسم والضامن لتلك الحدود.

٣- الدائرة الثالثة هي الدول المحيطة بالدول العربية. وتدخل في هذا النطاق دول كثيرة آسيوية وإفريقية، تسعى إسرائيل إلى التعاون معها وكسبها إلى جانبها سياسياً وأمنياً واقتصادياً. وتعتبر الاتفاقية العسكرية التركية - الإسرائيلية أحد أهم وأحدث النماذج في هذه الدائرة الثالثة.

نضيف إلى ذلك سمتين أخريين، تعود أولاهما إلى مطالع القرن العشرين، في حين تتصل

الثانية بأواخره:

١- قد يكون مناسباً أن نعترف بأن قرناً كاملاً من المواجهة بين العرب والصهيونية التي كان نجيب العازوري قد نبه إليها في كتابه «يقظة العرب» منذ العام ١٩٠٥، كانت حصيلته إحباط آمال الأمة في الوحدة والنماء، وضياع بعض حقوقها، في حين تقدمت الصهيونية وتجذرت في بعض أنحاء المنطقة. وما ذلك إلا لأن البنية الحضارية العربية التي واجه بها العرب إسرائيل كانت على مدى القرن كله بنية مأزومة. فطوال هذا القرن لم يتمكن العرب من تكوين بنية اقتصادية اجتماعية دفاعية متينة يكون في إمكانها تحقيق أمن الوطن العربي وتقدمه، كما لم يبلغوا حد بناء الدولة المؤسسية الحديثة.

٢- سندخل القرن الحادي والعشرين ونحن حاملون إرث مؤتمر مدريد للسلام في الشرق الأوسط (١٩٩١)، حيث تم التفريق بين نوعين من السلام، سلام سياسي، وآخر اقتصادي. ولقد جهدت سورية من أجل أن تربط بين السلامين فيكون الثاني وليد الأول، وليسا خطين متوازيين مستقل أحدهما عن الآخر. وهذا الإرث الذي نحمل نتائجه يصوغه مخططوه في مشروع نظام جديد للشرق الأوسط، وتجهد الصهيونية لفرضه بكل قواها. وهو نظام يفقد مقومات الكينونة الطبيعية، فالمصالح فيه تتعارض، والأمن يفرضه السلاح النووي، والثقافة تمثل عالمين مختلفين كل الاختلاف إن لم نقل أنهما متضادان.

وعلى أساس هذه السمات التي يلفها ضباب زاخر بمحددات الرؤية وموانعات الإبصار، ليس سهلا ولا ميسوراً أن يستشرف الباحث - بثقة واقتدار - بعض آفاق المستقبل، ذلك أن البدائل أمامنا جد محدودة، إلا إذا لجأنا إلى التنبؤ والحدس، أو أعملنا البصيرة كما يفعل أهل الصوفية والتجليات.

لقد تجاوزت الأزمة التي تعانيها الأمة دائرة البدائل، أو أن الأزمة بلغت درجة من الحدية والتعقيد جعلت البدائل التي تدخل في دائرة الإمكان المنظور غير كافية أو غير صالحة للخلوص من الأزمة. وآنذاك يبقى الأمل منوطاً بقيادة قومية تجد الحل من خارج دائرة الإمكان المنظور. وهذا هو الأمل الذي قد يضيء بعض السبيل إلى المستقبل. ومما يولد في الفكر والنفس هذا الأمل، ويحيله إلى واقع ملموس، هو أن الأمة العربية أثبتت في تشرين/ أكتوبر ١٩٧٣، على سفوح الجولان وربوع سيناء وعند منابع النفط كفاءة واقتداراً شكّلا رسالة من الحاضر إلى

المستقبل، مغزاها أن العرب قادرون على الدفاع عن مصائرهم، وعلى التفكير والتدبير لمستقبلهم. وهذان (الكفاءة والاقتدار) يفترض بأنهما مازالا متوافرين لتوظيفهما في ميدان التصدي للصهيونية المتجددة في القرن الجديد.

في إطار هذه الملامح من بعض الإحباط وبعض الأمل، ومع توافر إرادة الحياة في النهوض والتقدم والمقاومة والنصر. نلمح أمامنا بديلين: أحدهما يستمد قوته وضعفه من واقعنا الحاضر، وثانيهما يستمد قوته وضعفه أيضاً من تاريخ الأمة وحضارتها.

وينطلق البديل الأول من الدعوة التقليدية إلى التضامن العربي، وإلى تفعيل المؤسسة القومية، جامعة الدول العربية ومنظمات العمل المشترك، وإلى تنشيط أجهزة الأمن القومي في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدفاعية. وهي دعوة تلقى التأييد والدعم ويضيع منها التنفيذ والتطبيق. ولعل أحد الأسباب في ذلك يتمثل في أن حالة العجز التي يعاني منها الوطن العربي في المرحلة الراهنة كنظام إقليمي، تعود إلى افتقاره للرؤية المستقبلية الواضحة، وغياب أية مبادرات جماعية لوضع استراتيجية محددة المعالم والأهداف، للتعامل مع النظام العالمي الجديد بتطوراته المحتملة، وبطريقة تتسق مع المعطيات الجديدة على الصعيدين العالمي والإقليمي، وتحدد الأساليب المناسبة للتعامل مع هذه المعطيات الجديدة. ويتطلب وضع تلك الاستراتيجية أن تعمل الأقطار العربية على تحقيق أقصى تعبئة جماعية لكل ما تملكه من عناصر التكامل، ومقومات التقارب القومي الفعال في إطار صيغة مناسبة تحقق الضمانات الكافية لأمنها القومي ومصالحها الحيوية، على أساس التكامل الاستراتيجي القومي الذي يجمع كل عناصر «القوة الشاملة» ويعمل على تعزيزها وتنميتها في النطاق الجماعي، ويضمن مستقبلا أفضل للأمة العربية وحماية أكثر كفاءة لأمنها ومصالحها.

لا ريب في أن الحديث عن التضامن والقدرات العربية الجماعية، وإمكان تجميعها وحشدها وتنظيمها وتوجيهها نحو هدف قومي واحد يبدو حديثاً قديماً ومكرراً، أو أنه ضرب من الأمنيات الطيبة والنيات الحسنة التي لا يمكن أن تتحقق. ولكن الظروف والتطورات الجارية والمقومات المتوافرة والدلائل المتصاعدة لتفتح الإدراك العربي والوعي بطبيعة الظروف والتحديات التي نواجهها، تجعل لهذا الحديث أهمية كبرى، إذ لم يعد مثل هذا التفكير ترفاً أو خروجاً عن الواقع، لأنه أصبح هو الضرورة بعينها للخروج من المأزق التاريخي العربي الراهن.

هذا عن البديل الأول، الذي يرتبط نجاحه وفشله بإرادة الدول العربية، وهي إرادة تبدو - حتى اليوم - غير مرشحة للتوافر والفعل. أما عن البديل الثاني، فصفته أنه لا يرتبط بإرادات الدول، بقدر ماينبعث من إرادة الأمة والقوى الفاعلة فيها، وبخاصة قوى الفكر والثقافة والإعــلام، ذلك أن هذا البديل ينبثق من صراع الحضارات، وهو صراع قديم جديد، ولكنه يتعلــق - في نهاية المطاف - بقدرة الأمة على الفعل والعزم والحسم، وعلى مجابهة التحديات الراهنة والمستقبلية، لكي توفر لذلك الصراع عوامل الغلبة.

ومنطلق البديل الذي نتحدث عنه هو اعتبار الصراع العربي - الإسرائيلي شكلاً من أشكال صراع الحضارات. فصاحب هذه النظرية - نظرية صراع الحضارات - صموئيل هنتنغتون علق على إعلان المبادىء الخاص بغزة وأريحا بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل بقوله[٢٣]: إن هذا الحدث «تم بين مجموعتين من حضارتين مختلفتين ظلتا تتحاربان ما يزيد على أربعة عقود. وتعد الهدنات والاتفاقات المحدودة جزءا من الصدامات بين الحضارات... وفي حين أن النزاع بين اليهود والعرب قد يمكن تطويقه، فإنه سيظل مستمراً». وقد استوحى وزير الخارجية الأمريكي من هذه المقولة رأيه:[٢٤] «نحن لن نصل إلى نهاية الصراع في الشرق الأوسط، ولكننا نغير شكله».

وفي صدام الحضارات قد لا تذوب مجموعة بشرية ذات حضارة مختلفة، وقد لا تندثر، ولكنها على أي حال لا يمكن أن تكون الأعلى والأكثر تفوقاً، وإنما تكون الغلبة للحضارة الأقوى والأرسخ تاريخاً والأشد تجذراً والأكثر عدداً. وحينئذ لا تعود الأرقام وموازين القوى المادية فائقة القدرة والثبات، وصاحبة الغلبة والتفوق، لأنها تفتقد الجذور في التاريخ والجغرافيا والحضارة. وبهذا المنظار، لا يختزل الصراع العربي - الإسرائيلي في عملية التسوية السلمية القائمة الآن، ذلك أن عملية التسوية هذه ليست سوى حلقة أو مرحلة يمر بها هذا الصراع الممتد منذ مايقرب من قرن والذي اتخذ أشكالا عدة، وسيتخذ أيضا أشكالا أخرى في المستقبل. والتصور الذي يجسد عملية التسوية الجارية بأنها تحتوي هذا الصراع بكل أبعاده، هو خطأ في الرؤية الفكرية والسياسية والتاريخية والحضارية، وهو انزلاق نحو النهج البراغماتي الأمريكي، الذي يتعامل مع الواقع المباشر من دون اعتبار لأثر الماضي الذي أحدثه، وتأثير ذلك في المستقبل، إذ لا يمكن فهم الصراع العربي - الإسرائيلي بهذه المقاييس العملية البراغماتية. وكل محاولة لتغييب أبعاد هذا الصراع التاريخية والمستقبلية والحضارية لن تكون سوى عملية سياسية أساسها موازين القوى المادية الراهنة.

إن الصراع العربي – الإسرائيلي هو في أحد أشكاله صراع حضارات: صراع بين الحضارة العربية الإسلامية، وبين التجمع البشري اليهودي الذي بعثت به أوروبا والغرب والصهيونية والحضارة الغربية اليهودية – المسيحية بهدف السيطرة على هذه المنطقة من العالم. وعلى هذا فالمواجهة مع إسرائيل هي مواجهة لحضارة الغرب ومذاهبه، بمثل ماهي مواجهة للعقيدة الصهيونية الوليدة الشرعية للاستعمار الغربي، إذ ليست لليهود حضارة محددة، وإنما لهم دين ومذاهب، فهم موزعون على مناطق العالم وحضاراته منذ آلاف السنين.

ومن أجل تجنب هذا الصدام الحضاري، ثمة في إسرائيل توجهان رئيسيان: أولهما يقول به بعض قادة الصهيونية ومؤسسي إسرائيل، ومبناه إنزال البعد الحضاري مكانته في دائرة الصراع، مما يعني ضرورة اندماج إسرائيل في منطقتها الحضارية، حتى إن بعضهم أوصى بتعليم أبنائهم اللغة العربية. أما التوجه الثاني فتقوده مجموعة أخرى من قادة الصهيونية العقائديين، ويمثلهم اليوم بنيامين نتينياهو وطائفة من الأحزاب والمنظمات السياسية الصهيونية والدينية. وينادي أصحاب هذا الاتجاه بالإبادة والتهجير والتدمير والاحتلال والتوسع واحتكار السلاح النووي.

إن العقيدة الصهيونية هي نتاج الحضارة الغربية. والأخذ بهذه الفكرة يجنبنا خطيئة الانزلاق نحو هاوية الصراعات ذات الطابع الديني، ومن ثم تشويه التاريخ العربي الإسلامي كله، وتحميله ما ليس فيه ولا منه.

وتنتسب إلى صراع الحضارات تلك القدرة على الحركة والفعل والإمساك بزمام المبادرة. ومن هذا القبيل لنا أن نلاحظ أن الحراك الإسرائيلي، بفضل دعم القوى الصهيونية والدولة الراعية الولايات المتحدة، يتميز بالمرونة وتعدد الخيارات الأساسية، وفيها انتهاك أسس عملية السلام، وخرق الاتفاقيات والاستهانة بالشرعية الدولية، حتى بلغ الأمر بإسرائيل حد التهديد باستعمال القوة المسلحة. وقد وفر ذلك كله لإسرائيل عناصر القوة أو الفعل وتعدد السياسيات والأهداف والمواقف والخيارات. وفي حين اتسعت ساحة الحركة والفعل والمناورة أمام إسرائيل، ضاقت تلك الساحة أمام العرب، حين جعلوا خيارهم وحيدا لاثاني له ولابديل. ولقد تم ذلك – أي اتساع الساحة الإسرائيلية وضيق الساحة العربية – في ظل العوامل والظروف الإقليمية والدولية التي أشرنا إليها، وبخاصة اختلال ميزان القوى اختلالاً جد كبير لمصلحة إسرائيل وضد العرب.

ولا نقصد بتعدد الخيارات أمام العرب أن يكون أحدها ضد السلام، وإنما نقصد أن تكون رسالتنا إلى المجتمع الإسرائيلي حاملة تأكيداً عملياً مبناه أن لخيار السلام مع العرب - وهو الخيار العربي - نتائج يعم خيرها الجميع، وأن لخيار اللاسلام مع العرب - وهو الخيار الإسرائيلي الراهن ذو البدائل المتعددة - تكلفة غالية، وأن لنا من القدرات والإمكانات ما نجعل هذا الخيار أو ذاك أمراً واقعاً.

الهوامش

(١) جريدة معاريف، ١٩٩٥/١٢/١٥، نقلا عن جريدة الحياة، ١٩٩٥/١٢/٢٩.

(٢) بنيامين نتنياهو: مكان تحت الشمس، دار الجليل للنشر والدراسات والأبحاث الفلسطينية، عمان، ١٩٩٥. وقد نشر مركز الدراسات العسكرية بدمشق موجزا لهذا الكتاب، دمشق ١٩٩٦ وإلى الموجز تعود الإشارات المرجعية في هذا البحث.

(٣) المرجع نفسه، ص١٨.

(٤) المرجع نفسه، ص٦١-٦٢.

(٥) المرجع نفسه، ص٦٥.

(٦) المرجع نفسه، ص٦٧.

(٧) المرجع نفسه، ص٨٣.

(٨) المرجع نفسه، ص٨٥.

(٩) د.حسن نافعة، الأهرام، ١٩٩٧/٦/٢٠.

(١٠) المرجع نفسه.

(١١) ثيودور هرتزل: دولة اليهود، نيويورك، ١٩٠٤، نقلاً عن: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام: العسكرية الصهيونية، ج٢، القاهرة ١٩٧٤، ص ٢٣.

(١٢) عبد الرحمن أبو عرفة: الاستيطان التطبيق العملي للصهيونية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١، ص٢.

(١٣) محمد حسنين هيكل: المفاوضات السرية بين العرب وإسرائيل، الكتاب الأول، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦، ص٢٥.

(١٤) انظر كتاب بنيامين نتنياهو: محاربة الإرهاب، ترجمة عمر السيد وأيمن حامد، دار النهار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٦.

(١٥) مصطلح أطلقه دافيد بن غوريون على الفترة من صدور الكتاب الأبيض (١٩٣٩) إلى قيام دولة إسرائيل (١٩٤٨). انظر: مؤسسة الدراسات الفلسطينية: القضية الفلسطينية والخطر الصهيوني، بيروت، ١٩٧٣، ص٨٩.

(١٦) جيمس زغبي، جريدة الشرق الأوسط، ١٩٩٦/٩/٢٣.

(١٧) جريدة The Guardian البريطانية، ١٩٩٥/١/٢٥.

(١٨) سيريل تاوتسند، جريدة الشرق الأوسط، ١٩٩٥/٢/٨.

(١٩) جريدة الحياة، ١٩٩٧/٨/٢٦.

(٢٠) نتنياهو: موجز كتاب مكان تحت الشمس، مرجع سابق، ص٤٤.

(٢١) المرجع نفسه، ص٢٨.

(٢٢) مايكل أدامز (مع مجموعة باحثين): الصهيونية والعنصرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٧، ص٢٨٣.

(٢٣) فصيلة Foreign Affairs، نيويورك، المجلد ٧٢، العدد ١٩٩٣/٥.

(٢٤) [illegible] مجلة شؤون الأوسط، العدد ٣٠، حزيران/ يونيو ١٩٩٤، بيروت، ص٧٨.

المجتمع العماني، عاداته وتقاليده من خلال رحلة ابن بطوطة

(القرن الثامن الهجري ١٤م)

عرض ومناقشة

د. إبراهيم القادري بوتشيش*

إن دراسة المجتمع والعادات والتقاليد الاجتماعية في عمان خلال العصر الإسلامي عامة، والقرن الثامن الهجري على الخصوص، تشكل بقعة من بقع التاريخ المنسي الذي ظل منطمرا في إسار التهميش بسبب ما لحقه من حيف وإهمال المؤرخين قديما وحديثا، لذلك فالحاجة ماسة إلى دراسة تكشف النقاب عن نمط حياة المجتمع العماني الوسيط وعاداته وتقاليده ونظمه وعقليته وطرائق تفكيره، مما يساهم في إثراء البحث التاريخي، ويسمح بإنارة هذه الحلقة المعتمة من التاريخ العماني.

* جامعة السلطان قابوس – كلية الآداب - سلطنة عمان .

ويخيل إلينا أن عزوف الدراسات الحديثة عن تناول هذا الموضوع يعزى في المقام الأولى إلى فقر المادة المصدرية، وتناثر إشاراتها الباهتة بين طيات المؤلفات. فالمجال الاجتماعي لم ينل من اهتمامات المؤرخين العمانيين سوى النزر اليسير، وكل ما قدموه مجرد سرد لسير شيوخ وأئمة وعلماء عمان، وهو ما فطن إليه مؤرخ عمان البارز نور الدين السالمي(١)، بل إن الكتابات التاريخية العمانية قصرت تقصيرا جليا في تغطية أحداث حقبة النباهنة التي تمثل الإطار الزمني لرحلة ابن بطوطة موضوع الدراسة، مما يتعذر معه جس نبضات هذه المرحلة وتمثلاتها، ويلقي بسحب من الغموض والضبابية على التاريخ السياسي لعمان، وبالأحرى تاريخها الاجتماعي(٢).

أما المصادر الأخرى غير العمانية، فمن العبث البحث في طياتها عمّا يشفي الغليل، فالمؤرخ المشرقي عامة ظل أسير الدسائس المذهبية والنظرة المركزية المتعالية، فضلا عن كون هذا المؤرخ بقي أسير المنهجية التي تعطي الأولوية للحدث السياسي دون فهم علاقته وتفاعله بكل ما هو اجتماعي، وبالتالي ظل غير مكترث بما يشكل مادة تلقي الأضواء على الحياة الاجتماعية.

والحاصل أن نمط حياة المجتمع العماني وعاداته وتقاليده خلال العصر الإسلامي الوسيط لم يحظ باهتمام كاف من طرف المؤرخين، الأمر الذي يستدعي سد هذه الثغرة العميقة عن طريق استغلال مصنفات أخرى مثل كتب الفقه والفتاوى التي لا تخفى أهميتها في هذا الصدد(٣) وإن كانت لاتهمنا في هذا المبحث قدر ما يهمنا نوع آخر من هذه المصادر الدفينة وهي كتب الرحلات التي تعوّض النقص الحاصل في الحوليات التاريخية، وتميط اللثام عن أنماط حياة المجتمعات. ولا غرو فإن الرحلة تعد كشفا للذات الراحلة وفهما لذات الآخر، فضلا عن كونها وثيقة تاريخية واثنوغرافية(٣م) عظيمة الأهمية، تقوم على المشاهدة والمعاينة والوصف الدقيق لأحوال المجتمع الذي وقف عليه صاحب الرحلة. وفي هذا السياق تأتي رحلة ابن بطوطة إلى عمان، إذ تزود الباحث بتفاصيل مهمّة عن المجتمع العماني، وتسبر أغواره، وتحفر في مخزون عاداته وتقاليده الاجتماعية.

وقبل الخوض في قراءة نصوص الرحالة المغربي وانطباعاته حول المجتمع العماني والصور التي التقطها حول العمانيين وأسلوب حياتهم الاجتماعية، من المفيد أن نعرض لشخصية ابن بطوطة والظرفية التي تأطرت فيها رحلته إلى عمان.

الإطار العام لرحلة ابن بطوطة إلى عمان

إن رصد صورة المجتمع العماني من خلال نصوص الرحالة المغربي ابن بطوطة يستلزم الوقوف على شخصية هذا الرحالة وعصره ومكوناته الثقافية والمذهبية، كذا ظرفية الرحلة وأبعادها، مما يساهم في توثيق معلوماته حول مجتمع عمان أو تصحيح ماشابها من هنات.

هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي المعروف بابن بطوطة (بتشديد الطاء أو تخفيفها)، ويلقب بشمس الدين. والراجح أن لقبه اللواتي الذي اشتهر به جاء نسبة إلى لواته إحدى الفروع الكبرى من قبائل الأمازيغ التي انتشرت بطونها على طول ساحل المغرب الإسلامي المتوسطي[٤]. أما اللقب الثاني الذي أضيف إليه وهو الطنجي فيرتبط بمدينة طنجة الواقعة في شمال غرب المغرب الأقصى، وهي المدينة التي ولد بها في ١٧ من رجب سنة ٧٠٣ هـ .

أما بيئته الأسرية فلا يعرف عنها تفاصيل مهمة باستثناء إشارات طفيفة وردت في ثنايا رحلته يستشف منها اشتغال بعض أفراد أسرته في وظيفة القضاء[٥].

وقد أجمع الدارسون لسيرة ابن بطوطة على الطابع الديني للمحيط الذي نشأ فيه ابن بطوطة. ولا غرو فقد نهل من علوم الدين والفقه، خصوصا الفقه المالكي، كما تولى مهنة القضاء على المذهب المالكي إبان رحلته، حيث كان قاضي سلطان دهلي محمد شاه بن طغلق[٦]. وكان له إبداع شعري مدح به من أولوه الرعاية والعطاء[٧] وفي الوقت ذاته كان متشبعا بروح التصوف ومقتنعا اقتناعا عميقا بالأولياء والصلحاء، ينهض دليلا على ذلك تهافته أثناء رحلته على زيارتهم والتبرك بهم في كل منطقة حلّ بها.

ومن خلال قراءة مقدمة رحلته يتضح أنه خرج من مسقط رأسه لبداية مشروعه الديني الذي تحول إلى مشروع تجوالي في الثاني من رجب عام ٧٢٥ هـ وهو آنذاك ابن الثانية والعشرين من عمره[٨]، واستمر يجوب أقطار المعمورة لمدة ربع قرن أو تزيد[٩] أكمل فيها ثلاث رحلات كبرى، قاطعا بذلك خمسة وسبعين ألف ميل[١٠] أي ما يعادل تقريبا ١٢٠ ألف كلم[١١].

وعند عودته إلى أرض الوطن أملى بأمر من السلطان المريني أبي عنان (٨٤٩ - ٨٥٩ هـ / ١٣٤٨ - ١٣٥٨م) مشاهداته على الكاتب المريني ابن جزي الكلبي، وهو سليل بيت من بيوتات العلم بالمغرب[١٢] وانتهى من تدوينها في الثالث من ذي الحجة من عام ٧٥٦هـ (فبراير ١٣٥٦م)[١٣].

وقد وافت المنية ابن بطوطة سنة ٧٧٠ هـ (١٣٦٨ / ١٣٦٩م) وهو يتولى آنذاك القضاء بفاس وعمره ٦٧ عاما(١٣م)، وإن كانت رواية أخرى تذكر أنه توفي سنة ٧٧٩هـ (١٣٧٧م)(١٤).

والجدير بالملاحظة أنه من خلال استقراء ظروف بيئته ومحيطه العلمي، لا نستطيع أن نكتشف أن رحلته إلى عمان كان وراءها أهداف معينة أو أغراض سياسية أو دعوة لجهة ما، فالهدف الرئيسي الذي خرج من أجله هو حج بيت الله الحرام كما يشير إلى ذلك هو نفسه دون لبس أو غموض(١٥). لكن يبدو أيضا أنه كان يهدف - إلى جانب الحج - معرفة البلاد والعباد، وتوسيع الأفق، والاطلاع على أحوال الدنيا(١٦)، وإن لم يصرّح بذلك، فإن دافع المعرفة والتشوق ورؤية آفاق العالم كانت كامنة في نفسه. والواقع أن هذا الدافع كان يمثل قاسما مشتركا بين كل الذين كتبوا في الأدب الجغرافي، أو أدب الرحلات مثل المقدسي أو المسعودي وغيرهم(١٧). أما التكسب أو «البحث عن الغنى» الذي جعله أحد الباحثين (١٨) من جملة أهداف الرحلة، فيبدو أنه غير صحيح. فقد عرف الرجل بزهده وقناعته، وكان كل ما يحصل عليه من هدايا وأموال ينفقه في سبيل إتمام مشروع رحلته، والرحلات تحتاج بطبيعة الحال إلى تموين.

ونستنتج من ذلك أن المعلومات التي سيوردها حول عمان ستكون - مبدئيا - عفوية وبريئة، خالية من أي تعصب أو افتراءات، باستثناء بعض القضايا التي سنناقشها في حينها.

وقد وهب الله لهذا الرحالة المغربي -وهو يزور عمان وغيرها من آفاق العالم- كل الميزات والمؤهلات التي جعلت منه رجلا قادرا على تحمل شروط الرحلة إذ كان مثالا نادرا في الصحة وقوة البنية، وإن لم يحل ذلك دون مرضه في مكة عقب الحجة الثانية(١٩)، فضلا عن الصبر على تحمل المشاق والشجاعة وسعة الحيلة، وقليل من العلم والمال، إلى جانب رغبة جامحة في حب السفر والرحلة(٢٠).

ويمكن أن نؤطر رحلته إلى عمان ضمن الرحلة الأولى من رحلاته الثلاث التي قام بها في خريطة جولته. وقد استغرقت هذه الجولة الأولى أربعا وعشرين سنة(٢١). وكانت أول مدينة عمانية ألقى فيها عصا الترحال هي ظفار، وذلك في ٢٣ رمضان من سنة ٧٣١هـ (٣٠ يونيه ١٣٣١م)، وكانت هذه المدينة من الناحية السياسية تابعة لملك اليمن (٢١م) وبقي مقيما بعمان فترة لا تقل عن ثلاثة شهور قضى فيها عيدي الفطر والأضحى. ثم غادرها بعد ذلك مباشرة في ٢٧ ذي الحجة من السنة نفسها (أول أكتوبر ١٣٣١م) ليعود إليها بعد سبع عشرة سنة قادما من قاليقوط الهندية(٢٢) في محرم سنة ٧٤٨هـ (أبريل ١٣٤٧م). وفي رحلته الثانية زار ظفار مرة أخرى، ثم

اتجه رأسا إلى مسقط ومن هناك إلى قريات ليصل إلى قلهات، ومن هناك ودّع عمان مبحرا مرة أخرى نحو هرمز.

وعلى الرغم من قصر مدة إقامته بعمان، فإنه قدّم لنا معلومات اجتماعية تعزّ في المصنفات التاريخية وغيرها من خلال مشاهداته الحية ومعاينته للواقع، فاختزن في ذاكرته كل ما رآه أو سمعه عن عمان والعمانيين.

والجدير بالإشارة أنه كان ممنهجا في ترتيب معلوماته، فكلما دخل مدينة من المدن العمانية، بدأ بوصف زراعاتها والطرق المؤدية إليها، ثم تحدث عن حاكم المدينة ومظاهر النظام والأمن السائد فيها، ليسرد بعد ذلك ما شاهده من عادات العمانيين ونظامهم الاجتماعي وعقلياتهم، ثم يبدأ بوصف المدينة الموالية، وذلك بأسلوب سهل لا تأنق فيه ولا تكلف.

وإذا كانت مادته عن الأقطار الأخرى تشوبها بعض الحكايات ذات الطابع الخرافي والعجائبي مما يجعلها أقرب إلى الأدب الشعبي الأسطوري، فإن نصوصه عن عمان تكاد تخلو من الروايات المهلهلة التي تقفز على ألياف الحقيقة وتخرج على نطاق المعقول عدا بعض الاستثناءات التي سنناقشها في حينها، ونترك المجال الآن لمعرفة أحوال عمان السياسية إبان زيارة ابن بطوطة.

يعلق المؤرخ العماني نور الدين السالمي[٢٣] على طبيعة الفترة التي زار فيها ابن بطوطة عمان بقوله: «وكان قدومه على عمان في أيام بني نبهان فذكر عنهم غير الجميل، وليته دخلها أيام الأئمة العادلين حتى يرى غير ما رأى وينظر السيرة النيرة والحق الواضح».

يفهم من هذا النص أن عمان كانت تمر بفترة تاريخية عصيبة تتجلى في الاستبداد المطلق الذي مارسه بنو نبهان وسلطانهم آنذاك أبو محمد بن نبهان، وما نجم عن ذلك من خراب على جميع المستويات[٢٣م].

والواقع أن حقبة النباهنة تعد من أكثر فترات التاريخ العماني تنافسا وصراعا على السلطة. وقد تسبب خلو منصب الإمامة في جعل البلاد طعما للفوضى الداخلية، ونهبا للقوى الخارجية المغامرة. ولم ينحصر الصراع بين بني نبهان والقبائل العمانية الأخرى، بل امتد ليشمل حتى بني نبهان أنفسهم[٢٤]، فتدهور الوضع السياسي، وانتشر ما يعرف بدويلات المدن[٢٥].

وفي خضم ذلك انغمس بنو نبهان حسب الصورة التي تقدمها المصادر العمانية في حياة الدعة والترف، وقرّبوا إليهم الشعراء، وفرضوا الضرائب الجائرة، وهو ما لخصه الأزكوي بقوله:

«وذلك أن المسلمين اجتمعوا فنظروا في الدماء التي يسفكها آل نبهان والأموال التي أخذوها واغتصبوها بغير حق فوجدوها أكثر من قيمة أموالهم»[٢٦].

وقد أتاح هذا المناخ الفرصة للقوى الخارجية للتكالب على عمان[٢٧] واقتطاع بعض الأجزاء من ترابها، وحسبنا أن ظفار كانت خاضعة إبان زيارة ابن بطوطة لها لحكم الملك المغيث بن الفائز ابن عم ملك اليمن الملك المجاهد[٢٨].

وبالمثل عرف النشاط التجاري في عمان بعض الخلل نتيجة التحولات السياسية التي شهدتها المنطقة، وبسبب ما قامت به جزيرة كيش في صراعها مع هرمز من شن هجماتهاالمتكررة على السفن التجارية، مما تمخض عنه توقف تجارة عمان، وتحول مركز الثقل التجاري نحو عدن[٢٩].

لكن من الأمانة التاريخية ألا نحمّل بني نبهان وزر هذا الوضع المتردي كله[٣٠]، فقد ساهموا في إدخال بعض الزراعات الشجرية إلى عمان[٣١]. كما أن ابن بطوطة نفسه يكشف عن بعض الجوانب المشرقة في الزراعة وبضائع الاستيراد والتصدير، وأصالة النظام الإداري وضبط الأمن[٣٢].

أما على صعيد البنية الفكرية في عصر ابن بطوطة، فقد أثبتت الدراسات الحديثة أن القرن الثامن الهجري يمثل بالنسبة للعالم الإسلامي ذروة الطرقية الصوفية التي أفرزت بنية فكرية متخلفة شكلت عصر الانحطاط، وبرزت كنظام اجتماعي ومؤسسة شعبية تدعمها النظم الاقطاعية العسكرية التي حرصت على تأسيس الزوايا والخوانق والتكايا[٣٣]، مما تمخض عنه توقف عجلة تطور المجتمع الإسلامي بسبب حالة الجمود الفكري التي فرضها الحكام العرب آنذاك، حتى إن صورة الحضارة الإسلامية لا تبدو في محطات ابن بطوطة لامعة كما كانت من قبل[٣٤].

ولا يخامرنا شك في أن ابن بطوطة ظل أسير الفكر الصوفي الذي ساد عصره، وهو ما نلمسه من خلال رحلته، إلا أن ذلك لم يؤثر كثيرا على المادة التي يقدمها عن عمان.

ذلك هو الإطار العام الذي انبثقت منه رحلة ابن بطوطة إلى عمان، والظرفية التي بلورت توجهاته. فكيف قدم لنا صورة المجتمع العماني؟ وما مدى مصداقية أحكامه عما شاهده وسمعه عن العمانيين وعاداتهم وتقاليدهم؟

صورة المجتمع العماني في نصوص ابن بطوطة

سوف نقتصر في هذا القسم من بحثنا على وصف المجتمع العماني كما شاهده ابن بطوطة، مستعينين بتوثيق نصوصه بمصادر أخرى، على أن نترك تعليقاتنا وانتقادنا للروايات التي نشك في صحتها إلى القسم الموالي.

إن المتتبع لرحلة ابن بطولة إلى عمان يكتشف مجتمعا شموليا قائما بسلطانه وحكامه وعامة شعبه، كما يقف على حركيته وأنشطته وأطعمته وأزيائه وكل مظاهره الحضارية الأصيلة. وقد تمكن الرحالة المغربي من الجمع بين طرافة العرض ودقة المعلومات والبراعة في التقاط الصور المعبّرة عن الواقع، وهو فضلا عن ذلك يبحث في العادات والتقاليد ويسمع الروايات المختلفة، ويدخل البيوت العمانية، ويكتشف ما فيها من أطعمة وأثاث وأزياء، مما يشكل مادة مهمّة لكل متشبع بمدرسة الحوليات الفرنسية.

ففي قمة الهرم الاجتماعي، يتناول ابن بطوطة الطبقة الحاكمة ومفهوم السياسة والعلاقة بين السلطة والمجتمع. ويقدم بهذا الخصوص مادة متميزة وفريدة حول سلطان ظفار ووصف بلاطه، ومراسيم الحكم، وبروتوكولات الاستقبالات السلطانية. وتكمن أهمية النصوص التي يقدمها في كونه شاهد عيان، وضيفا تشرف باستضافة السلطان له في قصره المعروف باسم الحصن، وهو قصر يتميز - حسب وصف ابن بطوطة - بعظمته وكبر مساحته ووجوده داخل المدينة.

وفي هذا السياق يسرد الرحالة المغربي بعض العادات الخاصة بمراسيم السلطان أو ظهوره للالتقاء بالرعية يوم الجمعة، فيذكر أن الطبول والأبواق والأنفار... كانت تقرع على باب قصره يوميا بعد صلاة العصر. وجرت العادة أن يتجمع العساكر كل يوم اثنين وخميس أمام باب المشور للقيام باستعراض عسكري يدوم ساعة واحدة ثم ينصرفون[٣٥]، وهذه صورة تعبر عن أصالة الحضارة العمانية.

ولم يكن خروج السلطان خارج القصر أمرا علنيا، ويحتمل أن يكون ذلك ضمانا لأمنه وسلامته، عكس يوم الجمعة الذي كان أمرا مألوفا حيث يخرج فيه لأداء شعائر صلاة الجمعة ويلتقي بالرعية. وحسبنا أنه بعد الانتهاء من مراسيم صلاة الجمعة، يعود إلى القصر فيتوافد عليه ذوو الحاجات من المستضعفين، أو المتظلمين الذين يتوخون العدالة السلطانية، فيقوم من يسميه ابن بطوطة «بأمير جندار» - وهو الحاجب - بمهمة توصيل شكاواهم إلى السلطان الذي يردّ عليهم في الحال[٣٦].

ويمدنا ابن بطوطة كذلك بصورة عن مراسيم خروج سلطان ظفار خارج القصر دون أن يشرح أسباب خروجه، وإن كان الهدف الأرجح من هذا الخروج هو النزهة. وكان يرافقه الركاب السلطاني المتكون من الجنود ومعهم أسلحتهم والعبيد المماليك، بينما هو يتوسطهم ممتطيا جملا مغطى برداء أبيض منقوش بالذهب وجالسا في المحمل برفقة أحد ندمائه حتى لايتمكن أحد من الرعية من رؤيته[٣٧].

وفي هذا الخروج - الذي رجحنا أن يكون للنزهة أو الصيد - يمنع على أي أحد أن يعترضه في طريقه لتقديم شكوى له، بل يمنع حتى الوقوف على الطريق لمشاهدته، ولذلك فإن أهل ظفار كانوا يتهيبونه فإذا سمعوا بخروجه «فروا عن الطريق وتحاموها»[٣٨].

ويبدو أن هذا الخروج كان شخصيا وغير رسمي كما هو الحال بالنسبة لخروجه يوم الجمعة، وهذا ما يفسرّ منعه استقبال أي فرد من أفراد الرعية في مثل هذه المناسبة.

وعلى غرار ظفار تحفل رحلة ابن بطوطة إلى نزوى بنصوص عن النظم الحضارية الأصيلة السائدة فيها. فثمة حديث مسهب عن سلطان نزوى أبو محمد بن نبهان الذي استضاف بدوره الرحالة المغربي، فأسدى بذلك- دون أن يدري - خدمة طيبة للباحثين، لأن هذا الأخير استغل أيام الضيافة ليشاهد جملة من المظاهر الحضارية، ويختزنها في ذاكرته، ثم يمليها في نهاية المطاف.

ومن خلال نصوصه نكتشف أن علاقة سلطان نزوى برعيته كانت أكثر ترابطا وانسجاما عكس ما تذكره بعض المصادر التاريخية[٣٩]. وحسبنا أنه كان يخصص مجلسا خارج باب داره دون حاجب، ولم يكن يمنع أحدا من الدخول عليه سواء من مواطنيه أو من الغرباء[٤٠]. وهذه مادة أصيلة في معلومات ابن بطوطة لاتبرر بإكرام السلطان له وإغداقه عليه لأنه ذكر له بعض السقطات في مواضع أخرى كما سيرد بعد قليل.

وفي سياق تناول ابن بطوطة للطبقة الحاكمة، ترد إشارة إلى نظام الوزارة حيث يذكر أن الفقيه محمد العدني كان وزيرا لسلطان ظفار[٤١]، مما يعكس أصالة النظام السياسي في الحضارة العمانية.

وفي المنحى نفسه يستشف عند حديثه عن مدينة قلهات وجود نظام إداري صارم يشدد الرقابة على الغرباء والزوار الذين يفدون على المدينة. فعند دخوله إليها يذكر أنه وجد ببابها «الموكل»، وهو مصطلح يعزّ في المصادر التاريخية. والراجح أنه الرجل المسئول عن أمن المدينة، يفهم ذلك عندما

طلب منه أن يصاحبه إلى حاكم المدينة ليتعرف على هويته ويدرك الهدف من زيارته[٤٢]، مما يدل على أن إجراءات خاصة كان يخضع لها كل أجنبي يروم دخول المدينة. ومثل هذا الإجراء الأمني لا يكون إلا في نظام إداري دقيق يتوخى الإشراف التام على منافذ المدينة ومداخلها، وحيث يتم تتبع أحوال الوافدين عليها، والتحقق من أهدافهم قبل السماح لهم بالتجول داخلها، وذلك من أجل حمايتها وسلامة مواطنيها، وهو مايعكس مظهرا من مظاهر الحضارة العمانية[٤٣].

ومن كل ما تقدم نستنتج ما يلي :

١ - كان للقصر السلطاني نظامه الحضاري الخاص القائم على بروتوكولات الاستقبالات السلطانية، واستعراض الفرق العسكرية وما إلى ذلك من أبهة الحضارة.

٢ - كان للسلطان النبهاني هيبته وحرمته، وكان له ركابه الخاص ويعيش حياة الترف.

٣ - كانت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة مباشرة يستمع فيها الحاكم إلى تظلمات الرعية وينصفهم، ولو أن المجتمع لم يخل من ظلامات.

٤ - كان النظام الإداري نظاما متماسكا يهدف إلى سيادة الأمن، ويتوخى الإشراف الدقيق على كل صغيرة وكبيرة حفاظا على سلامة الدولة.

طبقة العامة

نقصد بالعامة، الرعية المكونة من التجار والحرفيين والمزارعين، وهم الذين يمثلون السواد الأعظم من أهالي عمان.

والظاهرة الملفتة للانتباه فيما يقدمه ابن بطوطة حولهم من مادة اجتماعية هي تدينهم وورعهم ودماثة خلقهم، يشهد على ذلك شدة اعتنائهم ببناء المساجد وإقامة الصلوات وشعائر العبادات فيها كما لاحظ ذلك الرحالة المغربي في المدن العمانية التي مرّ بها. فعند وصوله إلى مدينة قلهات وصف مسجدها الجامع بكونه أحسن المساجد. وتمشيا مع منهجه الوصفي الدقيق، ذكر بأنه شيد على ربوة عالية تشرف على البحر، دون إغفال ذكر زخرفة جدرانه بالقشاني، وهي عادة لاحظ تشابهها مع عادة المغاربة في زخرفة مساجدهم بالزليج، وقد أخذت هذه الزخرفة بلبه فأبدى إعجابه الشديد بها[٤٤]. كما شاهد مساجد أخرى منتشرة في نزوى وظفار، ملاحظا توافد المصلين عليها دون أن يفوته التعقيب على بعض العادات التي جبل عليها هؤلاء حين ذكر أنهم

يتصافحون بعد انتهاء صلاة الصبح والعصر حيث يستند الصف الأول من المصلين إلى القبلة فيصافحه الذين يلونهم وينصرفون إلى أن ينتهي الصف الأخير. ويفهم من ذلك أن أصحاب الصف الأول كانوا يصافحون كل المصلين. بيد أنه في يوم الجمعة تتحول هذه العادة إلى مصافحة جماعية بعد الانتهاء من مراسيم الصلاة لما يحتله هذا اليوم من قدسية في الذاكرة الإسلامية(٤٥).

وإلى جانب المساجد التي تقام فيها الصلوات الجماعية، كان الإنسان العماني لفرط تدينه يمارس طقوسه الدينية في بيته، وفي هذا الصدد سجّل ابن بطوطة أن كل منزل في عمان يحتوي على سجادة معلقة على الحائط لأداء شعائر الصلاة. وقد لاحظ أن هذه العادة تتشابه تماما مع نظيرتها المغربية حيث كان المغاربة بدورهم يعلقون سجادات أو زرابي على جدران البيت لإقامة صلواتهم(٤٦).

وبما أن العبادة تستلزم الطهارة، فقد كان العمانيون متعلقين كل التعلق بالنظافة وطهارة الأبدان، وهي ميزة وقف عليها ابن بطوطة، إذ كلما دخل مسجدا من مساجد ظفار وجد فيها «مطاهر كثيرة للاغتسال»، بل إن أهالي هذه المدينة بلغ بهم الشغف بالنظافة والتطهر ما جعل الرحالة يسجّل بإعجاب أنهم كانوا «يغتسلون مرّات في اليوم»(٤٧).

بيد أنه من المفارقات الغريبة، أنه ينتقل من هذا الوصف الذي يلمّع صورة عمانيي ظفار إلى إلصاق بعض التهم بسكان قلهات فيزعم أن أكثرهم خوارج، وأنهم لا يستطيعون إظهار مذهبهم لأنهم تحت طاعة السلطان السنّي قطب الدين تمتهن ملك هرمز، وأن أهل نزوى - مع إقراره بأنهم أباضية وهي حقيقة لأمراء فيها - يصلون الظهر يوم الجمعة أربع ركعات، وأن إمام المسجد يخطب خطبة الجمعة يرضى فيها عن أبي بكر وعمر، ويسكت عن عثمان وعلي. وإذا أراد ذكر علي يكنّي عنه بعبارة «ذكر الرجل» أو «قال». أما قاتله ابن ملجم فيعبّر عنه أهل نزوى - حسب زعم ابن بطوطة - «بالعبد الصالح قامع الفتنة»(٤٨).

ولعلّ مثل هذه الأحكام في حاجة إلى وقفة وتدبّر لتسليط ضوء النقد عليها لأن الرحالة المغربي لم يعالجها بوعي تام، ولم يناقشها أو يتحرى حقيقتها، وهذا ما سنتناوله بالنقد في القسم الثالث من هذا المبحث.

وفيما يخص الجانب الأخلاقي لدى العمانيين، فإن ابن بطوطة رصده بالعيان والملموس خاصة

لدى أهل ظفار فنوّه بثلاث خصال ميّزتهم وهي: التواضع والفضيلة ومحبة الغرباء، وهي الخصال المؤسسة للجانب الإنساني، والانعكاس الأمين لكل شعب نهل من معين الحضارة. ولعلّ محبة الغرباء تكشف عن روح الأصالة العربية، وتنفي في الوقت ذاته الروح العنصرية، وعقدة التعالي التي تصم بعض الأجناس مثل الجنس الآري.

والانطباع نفسه أظهره الرحالة المغربي إبان استضافته من طرف حاكم قلهات الذي ترك في نفسيته وقعا حسنا حتى قال عنه: «فرأيته فاضلا حسن الأخلاق»، كما وصف حاكم نزوى بأن «له أخلاق فاضلة»[٤٩].

يضاف إلى هذه الخصال الحميدة بعض القيم الاجتماعية والعادات العربية الأصيلة مثل: النجدة والشجاعة والفروسية. فابن بطوطة يصف أهل نزوى بأن «لهم نجدة وشجاعة»[٥٠]. ولم تخنه ذاكرته في استرجاع إحدى المناسبات الحرجة التي كاد أن يفقد فيها حياته لولا أن أحد الفرسان العمانيين أغاثه فيها بعد أن كاد يهلك عطشا[٥١].

ويخيل إلينا أن النجدة والبسالة ظاهرتان لازمتا العمانيين منذ فجر التاريخ، ولعلّ أهم نموذج يتمثل في قبائل الأزد التي هاجرت إلى عمان بقيادة مالك بن فهم، وتمكنت من سحق الفرس وحصد شوكتهم في معارك عدة، وزادها الإسلام حماسا واستبسالا حتى تمكنت من استئصال شأفتهم نهائيا من عمان لتشارك بعد ذلك مشاركة موفقة في الفتوحات الإسلامية[٥٢]. ولايمكن للمؤرخ إلا أن يأسف لضياع هذه الطاقة القتالية والشجاعة النادرة في الحروب بين مختلف الفئات المتصارعة في نزوى كما يشهد بذلك ابن بطوطة نفسه[٥٣].

إلى جانب ذلك، تميز أهل عمان - حسب الصورة التي يضعنا أمامها ابن بطوطة - بكرم الضيافة والحفاوة البالغة التي يستقبلون بها الغرباء. وتصدق هذه الملاحظة خصوصا على أهل ظفار الذين كانوا يولون عناية كبيرة بالوافدين عليهم ويكرمونهم، ويجلّون العلماء حتى إن قاضي المدينة أبو هاشم عبد الملك الزبيدي كان يخدم بنفسه ابن بطوطة ويغسل يده ولا يكل هذه المهمة إلى غيره[٥٤]. ويبدو أن المسلك الذي نهجه هذا القاضي وغيره من أهل ظفار تجاه الغرباء يعكس الروح الدينية التي أسلفنا ذكرها، فأهل ظفار أكثر الناس تمسكا بآداب الإسلام، ومن المتعارف عليه أن الشرع الإسلامي يجعل لابن السبيل نصيبا من أموال الصدقات[*].

(*) يقول الله تعالى في سورة البقرة، آية ٢١٥: «يسألونك ماذا أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل، وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم».

ومما يؤكد تأصل عادة الكرم لديهم أنهم كانوا بمجرد سماعهم بوصول سفينة تجارية إلى مينائهم، يخرج عبيد السلطان حاملين معهم جملة من الهدايا لصاحب المركب ورئيسها وكاتبها المدعو بالكراني، ومنها الثياب الرفيعة وثلاثة جياد، ويبعثون لهم بالضيافة ثلاثة أيام، وبعدها تتم استضافتهم في دار السلطان، كما تضرب الطبول والأبواق احتفالا بمقدمهم(٥٥).

ولم تقتصر عادة الكرم على ظفار وحدها، بل ثمة شهادة أخرى للرحالة نفسه حول كرم الضيافة التي تميز بها أهل نزوى، مما ينهض دليلا على تماسك أخلاق وعادات سكان عمان ووحدة أرومتهم شمالا وجنوبا(٥٦). ففي هذه الشهادة يميط ابن بطوطة اللثام عن عادة عمانية بالغة الأهمية في تصوير الكرم العربي في أبهى تجلياته إذ يتحدث عن عادة شعبية تعكس فكرة التضامن والتعاضد الاجتماعي والكرم الجماعي حيث إن كل وارد على المسجد من أهل المنطقة يأتي بما عنده من طعام، ويجتمعون للأكل في صحن المسجد وهو الفناء الداخلي، ومعهم الغرباء الذين يفدون على المدينة أو يمرون عليها(٥٧).

وقد لاحظ ابن بطوطة - بامتياز - أن كرم الضيافة عادة عربية أصيلة، بل يخيل إلينا أنه كان مقتنعا بها كل الاقتناع منذ أن بدأ رحلته وهو لا يملك إلا القليل من المال والزاد، وهو متأكد بأنه سيجد الكرم والضيافة أينما حل وارتحل. ويترجم هذا الاقتناع في قوله عن سلطان نزوى أبو محمد بن نبهان «ويكرم الضيف على عادة العرب، ويعين له الضيافة»(٥٨).

ولا نظن أن ابن بطوطة كان يتعمد - وهو يصدر هذه الأحكام - مجاملة أو محاباة أحد، ذلك أن مثل هذه الأوصاف والميزات التي تميّز بها العمانيون صدرت منه بعد أن غادر عمان بأعوام عدة وأكمل نهائيا رحلاته، فلم يكن وراء ذلك تحقيق أغراض معينة تجعل مخاطبه محل محاباة أو مداهنة.

يستشف مما تقدم أن عادة إكرام الضيف عادة أصيلة في عمان ترسخت جذورها في المجتمع العماني من قمته إلى قاعدته. ولعلّ عادة الكرم تنقلنا إلى ذكر ما يتصل بالمجتمع العماني من أطعمة كما شاهدها ابن بطوطة.

نظام التغذية في عمان

تعتبر رحلة ابن بطوطة إلى عمان وثيقة تاريخية في نظام التغذية والأطعمة السائدة بعمان. فمن خلال مشاهداته نستشف أولا أنها كانت مكتفية اكتفاء ذاتيا بفضل الظروف المناخية والبحرية،

فموقعها في الركن الجنوبي من شبه الجزيرة العربية وإشرافها على ساحل الخليج وفّر لها أمنا غذائيا، فكانت على غرار المجتمعات الزراعية تعتمد على المنتوجات الفلاحية مثل القمح والشعير(٥٩). وقد أشار ابن بطوطة إلى ما كانت تحويه الحقول والبساتين من محاصيل زراعية. كما أن أهل عمان - بحكم موقع بلادهم على ساحل البحر - اعتمدوا في نظام تغذيتهم على الثروات السمكية، وإن كانوا قد اعتمدوا كذلك على مادة الأرز الذي جرت العادة أن يجلبوه من البلدان الآسيوية، وخاصة الهند التي كانت تنتجه بكميات وفيرة.

وعلى العموم يمكن تصنيف أنواع الأطعمة السائدة في عمان إبان زيارة الرحالة المغربي لها في الأصناف التالية :

الأطعمة الرئيسية : ويأتي في مقدمتها الأرز الذي كان أكثر الأطعمة انتشارا في ظفار وقلهات، شفيعنا في هذا التخريج قول ابن بطوطة «وهو أكثر طعامهم»(٦٠). ونظرا لكثرة استهلاكه والطلب عليه فقد كان يستورد من الهند(٦١).

يأتي بعد ذلك السمك الذي يعتبر ثروة غذائية مهمّة اعتمد عليها العمانيون حتى أصبح يضرب المثل بعمان في كثرة أسماكها(٦٢). ومعلوم أن عمان تتميز بسواحلها الطويلة، مما جعل السمك إحدى الأطعمة الرئيسية في بعض المناطق الساحلية، ونذكر على سبيل المثال مرسى حاسك(٦٣) الذي أشار إليه ابن بطوطة بقوله :«إن معيشة أهل ذلك المرسى من صيد السمك»(٦٤). ونعتقد أن هذه الإشارة صحيحة لأن المرسى في حد ذاته يوجد على الساحل، فمن البديهي أن يستهلك أهله السمك. ومما يدعم هذا التخريج أن الرحالة المغربي وصف أهل المنطقة بأنهم عرب، ويبدو أنه تعمد ذلك لأنه لم يشاهد بها الجاليات الهندية التي كانت تعج بها منطقة الخليج العربي بحكم العلاقات التجارية التي ربطتهم مع الهند، ومعني ذلك أن أهل حاسك لم يعتمدوا على التجارة والبضائع التي تحملها السفن، بل اعتمدوا كليا على ثروتهم المحلية التي هي الأسماك(٦٥). وقد اشتهر عندهم نوع من السمك يعرف باللخم الذي يشبه كلب البحر، وهو السمك المعروف في المغرب بحصى اللبان(٦٦). أما الطريقة المتبعة في إعداده فتتمثل في أنهم كانوا يشرحونه ويجعلونه قديدا ثم يتناولونه في طعامهم. وكذلك الأمر بالنسبة لسكان جزيرة مصيرة الذين اعتمدوا كليا في تغذيتهم على السمك(٦٧).

ومن أنواع الأسماك الشائعة في المائدة العمانية النوع المعروف بالسردين الذي وصفه ابن بطوطة بأنه «في نهاية من السمن»، مشيرا إلى كثرته حتى إن أسواق ظفار اكتظت به(٦٨). ويخيل

إلينا أنه بسبب زيادته عن الحاجة، كان بعض مربي الماشية من أهالي عمان يقدمونه علفا لدوابهم وأغنامهم، وهذه عادة اعتبرها ابن بطوطة من العجائب فعلّق على ذلك بقوله : «ومن العجائب أن دوابهم إنما علفها من هذا السردين وكذلك غنمهم. ولم أر ذلك في سواها»[٦٩]، لكن الواقع أن هذه العادة ليست غريبة، فالإدريسي[٧٠] يذكر إبان حديثه عن مهرة القريبة من عمان أن أهلها يعلفون دوابهم بسمك يعرف بالوزق وهو حوت صغير يصطاد من بحر عمان، ويشمس ثم يقدم كعلف للماشية[٧١]. وإذا أضفنا إلى ذلك قول الاصطخري[٧٢] أن مهرة من بلاد عمان أمكن تأكيد سيادة هذه الظاهرة وانتفاء العنصر الشاذ منها.

وثمة نوع آخر من الأسماك التي كان يتناولها العمانيون ضمن أطعمتهم وهي المسماة بالفارسية «شيرماهي» ومعناه «أسد السمك». ويفسر ابن بطوطة ذلك فيقول إن «شير» معناه بالفارسية الأسد، و«ماهي» معناه السمك. وقد لاحظ أنه يشبه الحوت المغربي المسمى بتازرت، وقدم لنا طريقة إعداده فذكر أنه كان يقطع شرائح ويشوى ويؤكل بالتمر[٧٣] وقد أكله هو بنفسه إبان امتطائه مركبا نحو جزيرة الطير[٧٤].

بيد أن أكثر أنواع السمك لذة هي أسماك قلهات التي أخذت بلبّ ابن بطوطة وفضلها على جميع أنواع الأسماك التي أكلها بل استحسنها على سائر اللحوم الأخرى. ولم يفته ذكر طريقة طبخها وإعدادها كذلك فذكر أن أهل قلهات يشوون هذا السمك على ورق الشجر ويخلطونه بالأرز ثم يقدمونه للأكل[٧٥]. ويستنتج الباحث من خلال هذا النص وغيره من النصوص السالفة أن شي السمك كان شائعا لدى العمانيين.

إلى جانب الأسماك، اعتمد نظام التغذية على القمح الذي كان يسمى في ظفار بالعلس وهو نوع من السلت[٧٦]، وكذلك الذرة التي يشير ابن بطوطة[٧٧] إلى أنها تشبه طعام أهل المغرب، والاعتماد على الذرة في التغذية حقيقة تؤكدها المصادر الأخرى[٧٨].

وقد وصف الرحالة المغربي وجبة طعام عمانية قدمت له وهو على ظهر مركب في البحر. وتتكون هذه الوجبة من ذرة مطبوخة من غير طحن، يصبّ عليها نوع من العسل يسمى السيلان وهو عسل التمر[٧٩]. ولا نعرف ماإذا كانت هذه الأكلة تتسم بالجودة لأن ابن بطوطة لم يترك انطباعا حولها. والظاهر أنها كانت أكلة خفيفة أو «وجبة سريعة»، بدليل أنها قدمت له في المركب ومن دون طحن.

والجدير بالذكر أن الزراعات الشجرية والفواكه كانت تشكل موردا من موارد التغذية كذلك، وهو ما أشار إليه ابن بطوطة في عديد من المناسبات مثل موز ظفار الذي أعجب به لكبر حجمه ولذة طعمه وعبّر عن ذلك بقوله: «وزنت بمحضري حبة منه فكان وزنها اثنتي عشرة أوقية وهو طيب الطعم شديد الحلاوة»[٨٠]، وكذلك الموز المعروف «بالمرواري» التي تعني بالفارسية الجوهر[٨١]. ومعلوم أن ظفار لاتزال إلى يومنا هذا تنتج موزا لذيذ الطعم رائع الحلاوة.

وبالمثل عرفت ظفار زراعة أشجار التنبول والنارجيل أي جوز الهند الذي كان العمانيون يصنعون منه الزيت. ويصف ابن بطوطة طريقة استخراج زيته بأنه بعد نضجه وسقوطه من الشجرة، تتم إزالة قشره، ويقطع شرائح، ويعرّض لحرارة الشمس. وبعد أن يجف ويذبل، يطبخ في القدر ويستخرج منه الزيت. وقد أشار إلى أن هذا الزيت كان إحدى المواد المألوفة في مائدة الإفطار العمانية في الصباح. كما يشير إلى استخدامه أيضا في الطبيخ كـ (ادام)[٨٢].

وجرت العادة لدى العمانيين كذلك أن يستخرجوا من جوز الهند الحليب والعسل. والراجح أن مادة العسل كانت تنتج بكثرة تفيض عن حاجيات السكان الغذائية حتى إنهم يعملون على تصديرها نحو الهند والصين واليمن [٨٣]. وعرف صناع مادة العسل العمانيين بخدام النحل أو الفازانية[٨٤].

فضلا عن ذلك اعتبر التمر من المواد الأساسية في الوجبات الغذائية العمانية، وهو ما لاحظه ابن بطوطة في مناسبات عدة[٨٥]. ويفسر هذا الأمر بكثرة أشجار النخيل التي كانت تنتج أصنافا متنوعة من الثمار[٨٦].

ومن الأطعمة الأخرى التي ذكرها الرحالة المغربي أيضا بيض طيور تدعى الشقاشق، إلى جانب هذه الطيور نفسها، وإن كنا نستغرب من الطريقة التي ذكر أنها كانت تؤكل بها هذه الطيور إذ زعم أنه رأى على ظهر السفينة من يأكلها بغير ذكاة[٨٧]، وهذه مسألة سنعود لمناقشتها في القسم الثالث من هذا البحث.

ولم يفت الرحالة المغربي أن يذكر كذلك بعض أنواع الحلويات العمانية السائدة مثل الكعك الذي اتخذه زادا قبل مغادرته ظفار[٨٨].

وإذا كانت الأكلات العمانية التي وصفها ابن بطوطة تعد عادية ومتأثرة بعامل البيئة والمحلية والعادات[٨٩]، فإنه يفاجئنا بذكر بعض الأنواع من الأطعمة الشاذة التي يدعي أنها كانت سائدة

في عمان مثل أكل لحم الحمار الانسي الذي زعم أنه شاهده على مائدة السلطان أبي محمد بن نبهان، بل ذهب إلى حد القول إنه يباع في الأسواق وأن الرعية تحل أكله [٩٠]، وهذه مسألة تحتاج إلى مراجعة نقدية وهو ماسنقوم به في موضعه.

نستشف مما سبق أن نظام التغذية السائد في المجتمع العماني خلال العصر الوسيط اعتمد - حسب شهادات ابن بطوطة - على الموارد الطبيعية التي توفرها المجتمعات ذات الأنماط الحضارية الزراعية والبحرية والتجارية.

الأزياء في عمان

لا نجد في رحلة ابن بطوطة مادة غزيرة حول الأزياء العمانية، لكن يمكن من خلال الإشارات الطفيفة التي يوردها تكوين فكرة عن هذا الموضوع، فمعظم أزياء العمانيين صنعت من القطن على أيدي حرفيين من عمان نفسها. ومن خلال النصوص يتضح أنهم كانوا يستوردون القطن والحرير والكتان من الهند، ثم يقومون بتصنيع الملابس محليا ويصدرونها إلى أنحاء متفرقة من شبه الجزيرة العربية[٩١]. وقد أعجب الرحالة المغربي بجودة الأزياء العمانية فوصفها بأنها (حسان جداً)[٩٢]، مما يدل على مهارة الصانع العماني ودقة عمله حتى إن الطلب كان يكثر عليها من الخارج.

ومن البديهي أن يؤثر المناخ في طبيعة الأزياء التي اعتاد عليها العمانيون، لذلك دأبوا على ارتداء اللباس الذي يجعلهم يتأقلمون مع شدة الحرارة،[٩٣] فكانوا «يشدون الفوط في أوساطهم عوضا عن السروال، وأكثرهم يشد فوطة في وسطه ويجعل فوق ظهره أخرى من شدة الحر»[٩٤].

وبخصوص غطاء الرأس، يذكر الرحالة المغربي أن أهل ظفار لايجعلون العمائم على رؤوسهم[٩٥]. والراجح أن هذه العادة تعد عينة مصغرة لما ساد في المدن الأخرى[٩٥م] رغم أن العمائم تقي شدة الحر. غير أنه من الملاحظ أن ابن بطوطة لم يعمم حكمه على جل سكان ظفار بدليل قوله: «وأكثر أهلها»، وهو ما يفهم منه أن بعضا منهم على الأقل كانوا يلبسون العمائم. وعند وصفه لأحد الزهاد في جبل لمعان، ذكر أنه كان يرتدي مرقعة وقلنسوة لبد، ويمشي من دون عكاز ولا نعال[٩٦]، مما يوحي بأن العكاز والنعال كان عادة سائدة إلى درجة أن عدم اتخاذها من طرف هذا الشيخ أثار انتباهه.

ورغم أنه تحدث عن المصلين يوم الجمعة فإنه لم يذكر أنواع الأزياء التي كانوا يرتادونها، وإن كانت مصادر أخرى تملأ هذه الثغرة بإشارتها إلى أن العادة جرت في هذا اليوم على ارتداء «ما حسن من الثياب والطيب تعظيما ورجاء ثواب الله عليها»[٩٧].

أما النساء – وخاصة الخدم – فكن يلبسن الرداء الأسود[٩٨]. والملاحظ أن بعض المظاهر من هذه الأزياء لاتزال موجودة إلى يومنا هذا لشدة تعلق العمانيين بتراثهم.

السكن والتعليم

إذا كان ابن بطوطة قد أشار في ثنايا حديثه عن الأمراء والحكام إلى اتخاذهم القصور الفخمة مسكنا لهم، فإنه يورد بصدد العامة إشارة ملفتة للانتباه، وتتمثل في تشييدهم مساكن متواضعة يستعملون في بنائها عظام الأسماك خاصة الحيتان الكبيرة، وجلود الجمال. فعند وصفه منازل أهل مرسى حاسك لاحظ أن «بيوتهم من عظام السمك، وسقفها من جلود الجمال»[٩٩]. وفي جبل لمعان الذي يوجد في إحدى جزر الحلانية، رأى ابن بطوطة رابطة مبنية بالحجارة وسقفها من عظام السمك[١٠٠]. لكن يخيل إلينا أن هذا النوع من المساكن المسقوفة بعظام السمك وجلود الجمال كان سائدا في القرى دون المدن، خاصة القرى الساحلية الواقعة على البحر حيث تكثر الحيتان الكبيرة. والراجح أن هذه العادة عمت قرى الخليج. وقد أشار أبو زيد السيرافي إلى أن «بقرية سيراف بيوتا لطافا سقوفها من ضلوع هذا الحوت»[١٠١]. ومما يؤكد أن هذا النوع ساد في القرى دون المدن نص ورد عند المقدسي[١٠٢] عن دور صحار بقوله إنها مبنية بالآجر والساج، ومن ذلك يتضح أن ملاحظة ابن بطوطة لا تصدق إلا على المنازل القروية.

أما عن التعليم، فلانجد في رحلة ابن بطوطة سوى إشارة عابرة لاتعطي فكرة واضحة عن نظام التعليم في المدارس أو الكتاتيب القرآنية، فثمة نص وحيد يشير إلى مهنة معلم الصبيان الذي يتولى تلقينهم القراءة والكتابة. وقد ورد ذلك في حديثه عن وزير السلطان المغيث ملك ظفار حين ذكر أن الفقيه محمد العدني «كان معلم صبيان فعلم هذا السلطان القراءة والكتابة»[١٠٣].

المرأة العمانية

تعد رحلة ابن بطوطة تقريرا عن المرأة في مختلف المجتمعات التي حل بها، ومن خلالها تتمظهر الصورة التي كانت عليها المرأة ووضعها المستمد من العلائق العادية أو الغريبة التي

تجمعها بتلك الأوساط، فهو لم يترك منطقة مر بها إلا وأسهب في الحديث عن نسائها من مختلف الطبقات والشرائح الاجتماعية، يصف تصرفاتهن وسلوكهن وبيئتهن، فهو يموضع بذلك رواياته عن المرأة ضمن المفهوم السلوكي المعروف(١٠٤) Behaviourism.

أما بخصوص المرأة العمانية فإن ابن بطوطة يضعنا أمام صورتين متناقضتين. ففي أحد النصوص يعطي صورة لامعة عن المرأة العمانية ومساهمتها في حركية المجتمع حين يذكر طريقة كانت تتبعها لصناعة الحليب، مؤكدا أنها كانت تجلس على ما يشبه الكرسي، وبيدها عصا في أحد طرفيها حديدة مشرقة تفتح بها جوزة الهند مقدار ما تدخل فيه الحديدة، فتجرش ما في باطن الجوزة وتقوم بتجميع كل ماينزل من الجوزة في صحفة ثم تمرس الجريش بالماء ليصبح كالحليب لونا وطعما.(١٠٥)

وبهذه الرواية يكون الرحالة المغربي قد جعل المرأة العمانية ضمن القطاع المنتج المساهم في تنمية المجتمع. وفي الوقت نفسه، يؤكد تجاربها العميقة في الصناعات العملية وخبرتها في توفير حاجيات المجتمع الضرورية.

وعلى عكس هذه الصورة المشرقة، يأتي بصورة أخرى لا تعكس في نظرنا الوجه الحقيقي للمرأة العمانية، وتدعو إلى الاستغراب، وتحفز على توليد أسئلة النقد وملاحقة الحقيقة، فإبان زيارته لمدينة نزوى رأى حادثا قد يكون صحيحا لأنه يقع في أي مجتمع من المجتمعات، ولكن الرحالة المغربي بنى عليه حكما عمّمه على كل نساء مدينة نزوى، ويتمثل هذا الحادث في أن امرأة كانت تعيش في بلاط السلطان أبي محمد بن نبهان وحماه، وأن نزوات جنسية دفعتها للفساد، فاستأذنت من السلطان المذكور للخروج قصد إشباع رغباتها، فسمح لها هذا الأخير بارتكاب هذا العمل المشين(١٠٦).

والغريب أن ابن بطوطة يخرج انطلاقا من هذه الواقعة بحكم يعد من الخطورة بمكان، هو أن رجال نزوى لا يغارون على نسائهم، وأن بإمكان كل امرأة تلوذ بحماية السلطان النبهاني ممارسة الفساد دون أن يقدر أولياؤها على كبح جماحها مادامت في حمايته. فهل يمكن اعتبار هذا التخريج الذي خرج به ابن بطوطة موضوعيا، أم زاغ عن سكة الصواب؟ ذلك ما سنتركه للمناقشة في القسم الثالث من هذا البحث.

من ناحية أخرى، لانعرف من خلال نصوص الرحلة ما إذا كان تعدد الزوجات أمرا شائعا في عمان لأن الرحالة المغربي لا يشفي غليل الباحث في هذه المسألة، لكن ثمة نص قد يسمح بالاستنتاج بأن سيادة الجواري داخل المجتمع العماني جعلت شريحة من الرجال يكتفون بزوجة واحدة، إذ يقول في هذا الصدد متحدثا عن ورق التنبول في عمان: «ويجعله الإنسان عند رأسه ليلا فإذا استيقظ أو أيقظته زوجته أو جاريته أخذ منه»(١٠٧). الأمر الذي يؤكده نص آخر ورد عند ابن المجاور(١٠٧م).

وهناك مناسبة أخرى ذكر فيها ابن بطوطة ما يفيد سيادة الجواري في المجتمع العماني وردت في سياق حديثه عن خطيب المسجد الأعظم بظفار وهو عيسى بن علي، حيث ذكر انه «كان له جوار مسميات بأسماء خدام المغرب إحداهن اسمها بخيته والأخرى زاد المال»(١٠٨). وورود مصطلح الجواري في صيغة الجمع يؤكد أن تعدد الجواري كان ظاهرة معروفة في بعض البيوتات العمانية، وهو أمر لا يدعو إلى الغرابة لأن العصر كان عصر الرقيق والجواري الذي يشكل أحد ثوابت المجتمعات الوسيطية آنذاك، وقد عمت المجتمعات العربية برمتها كما ينعكس ذلك في كتب الشعر، كذا المصنفات الفقهية التي عالجتها بإسهاب، وأفردت لها أبوابا خاصة.

جوانب من الذهنيات السائدة

تشكل رحلة ابن بطوطة لعمان كذلك مادة طيبة، يستطيع الباحث من خلالها إماطة اللثام عن بعض الجوانب من عقلية المجتمع ومعتقداته الشعبية مثل: الاعتقاد في الصلحاء والزوايا(١٠٩) والتبرك بأصحابها، وزيارة القبور وماإلى ذلك من المعتقدات التي لم يخل منها أي مجتمع من المجتمعات الإسلامية في تلك الحقبة التاريخية.

لقد أثارت بعض الزوايا وخاصة في ظفار اهتمام الرحالة المغربي وحركت فيه رغبة المعرفة والاستطلاع والتأكد مما سمع عن زاوية الشيخ الصالح أبي محمد بن أبي بكر بن عيسى. ولأنه كان متصوفا أصلا، فقد أبى إلا أن يزورها، بل بات بها ليلة في ضيافة أبي العباس أحمد وأخيه أبي عبدالله نجلي الشيخ الصالح المذكور. وفي خضم ذاك المناخ المفعم بالإحساس الروحي، سجل حكاية طريفة شاهدها في هذه الزاوية بقوله: «وشاهدت لهما - الشيخان المذكوران - فضلا عظيما، ولما غسلنا أيدينا من الطعام أخذ أبو العباس منهما ذلك الماء الذي غسلنا به فشرب منه،

وبعث الخادم بباقيه إلى أهله وأولاده فشربوه، وكذلك يفعلون بمن يتوسمون فيه الخير من الواردين عليهم»(١١٠).

فمن هذه الرواية نستنتج اعتقاد بعض أهل ظفار في بركة الرجال الصلحاء وأهل الخير حتى من الغرباء الواردين عليهم، وأن درجة اعتقادهم في الصلحاء بلغت حدّ شرب غسيل ماء أيديهم... ولا نظن أن ابن بطوطة قد اختلق هذا الحدث لأن العصر الذي كان يمر به المجتمع الإسلامي - وليس عمان وحدها - كان عصر الطرقية والمشايخ والأولياء، لكن يبدو أن حكاية شرب الماء الذي غسلت به أيديهم فيها نوع من المبالغة لأن ابن بطوطة كان دائما يريد أن يعطي لنفسه هالة من الهيبة والاحترام.

ويشير الرحالة المغربي إلى سيادة عادة أخرى وهي التبرك بتربة سلف سلطان ظفار الملك المغيث التي اعتبرها بعض أهل ظفار تربة مقدسة يتبركون بها، و«حرما» يستجير به كل طالب حاجة فتقضى له إذا ما صدقنا هذه الرواية. وكان من عادة الجند إذا تأخرت رواتبهم الشهرية أن يستجيروا بهذه التربة، وأن يعتصموا بها إلى أن ينفذ الأمر بدفع رواتبهم(١١١).

ولم يكن الاحتماء أو الاستجارة قاصرا على قبر هذا السلطان فحسب، بل كانت زاوية الشيخ الصالح أبي محمد بن أبي بكر بن عيسى المذكورة مقرا للائذين والمستجيرين(١١٢). فمن خلال كلام ابن بطوطة يفهم بوضوح أن كل من احتمى في هذه الزاوية لايقدر السلطان نفسه أن يناله بسوء. ولتدعيم زعمه يقدم خبرا التقطه عن طريق السماع من بعض الرواة أن شخصا احتمى بها سنين عدة دون أن يتجرأ السلطان على نيله بمكروه. ثم يأتي بعد ذلك بحادثة شاهدها بعينه إبان إقامته بظفار، وتتمثل في أن كاتب سلطان ظفار استجار بهذه الزاوية، واعتصم بها إلى أن امتد حبل المودة بينه وبين سلطانه وتم الصلح بينهما(١١٣).

وبالمثل انتشرت زوايا أخرى في منطقة الأحقاف على بعد مسيرة نصف يوم من ظفار(١١٤). وإذا كان الرأي السائد هو أن قبر النبي هود يوجد بالجدار القبلي من المسجد الأموي بدمشق، فإن ابن بطوطة يخالف هذا الرأي فيذكر أنه وقف في هذه الزاوية على قبر هود بن عابر عليه السلام(١١٥). والجدير بالإشارة أن «قبر هود» لايزال يزار إلى اليوم في مدينة صلالة من محافظة ظفار، مما يدل على استمرار الفكرة السائدة نفسها عن موضع قبر هذا النبي منذ عصر ابن بطوطة أو قبله إلى الآن.

ويشير الرحالة نفسه إلى شيخ صالح آخر أسس رابطة بجبل لمعان. والغالب على الظن أن المقصود بالرابطة في لغة الرحالة المغربي هو الرباط، وهو عبارة عن مسجد صغير كان يخصص للوعظ والإرشاد.

والجدير بالملاحظة أن صلحاء عمان زهدوا في الدنيا ومباهجها، وسلكوا مسلكا تقشفيا انعكس في تواضع أماكن إقامتهم أو ألبستهم أو طعامهم حيث تشددوا في مقاومة شهوات النفس، فلم يأكلوا إلا مايسد رمق العيش، وهذا ما يفسر رفض شيخ جبل لمعان الطعام الذي أتى له به أصحاب المركب الذي كان يقل ابن بطوطة(١١٦).

وتنتشر في ثنايا رحلة ابن بطوطة جوانب من المخيال الشعبي العماني، من ذلك أن معظم أهالي ظفار كانوا يعتقدون أن كل من يقصد الاعتداء على مدينتهم عاد عليه بالمكروه. يتجلى ذلك في تحطم مراكب السلطان قطب الدين تمتهن بن طوران شاه صاحب هرمز عندما هاجمها من ناحية البحر، كذا سقوط حائط على قوات ابن عم ملك اليمن عندما أراد انتزاعها(١١٧). والراجح أن هذه المعتقدات لم تكن إلا انعكاسا أمينا للذهنية الغيبية السائدة في معظم المجتمعات الوسيطية.

يستنتج مما تقدم أن ظاهرة الشيوخ والصلحاء وجدت تربة خصبة في إقليم ظفار، ولكنها لم تكن عامة في جميع أرجاء عمان، وهو مايفسر قصر مدة إقامة ابن بطوطة فيها لأنه لم يجد ما يشفي غليله، وهو المتصوف المتلهف على الأولياء، المتردد على الزوايا. أما الاستجارة والاحتماء بهذه الزوايا أو القبور فنفسرها بالاستبداد في عصر النباهنة، فالفرد في أي مجتمع من المجتمعات عندما يشعر بالخوف من بطش البشر المستبدين من الأمراء يلجأ إلى الصلحاء لتحقيق مسعاه(١١٨)، وفي كل مجتمع يسوده الاستبداد يصبح تدخل الأولياء والصلحاء ضروريا لإعادة التوازن السياسي والاجتماعي(١١٩).

الشؤون الصحية وأدوات الزينة

سجل ابن بطوطة في رحلته بعض الأمراض الشائعة بعمان في عصره مثل داء الفيل وهو انتفاخ القدمين، وكان هذا المرض يصيب الرجال والنساء معا(١٢٠)، فضلا عن داء آخر يسمى بالأدر، وهو انتفاخ يصيب خصية الرجل نتيجة انسكاب سائل في غلافها(١٢١).

ولم يوضح لنا الرحالة المغربي أسباب انتشار هذه الأمراض ولا طريقة علاجها، ولكنه قدم في مواضع أخرى بعض الأعشاب التي كان يستعملها العمانيون للعلاج أو يوظفونها للزينة. ومن هذا القبيل ورق التنبول الذي جرت العادة أن يتناولوا قبله الفوفل الذي هو شبيه بجوز الطيب فيكسرونه شرائح صغيرة ويجعلونه في أفواههم ويعلكونه ثم يأخذون ورق التنبول ويجعلون عليه شيئا من النورة فيمضغونها مع الفوفل، فتكون نتائج استعمال هذا العشب في غاية الإيجابية منها تطييب النكهة وإزالة روائح الفم وهضم الطعام هضما جيدا، فضلا عن أنها تقوي الباه. والغالب على الظن أن هذه العادة هندية كان يستعملها الأمراء وجواريهم هناك(١٢٢) وانتقلت إلى عمان دون شك بفعل التأثيرات الحضارية المتبادلة.

أما عن أدوات الزينة فقد استخدم العمانيون جوز الهند في تقوية البدن، والزيادة في السمنة وحمرة الوجه وتقوية الباه(١٢٣). وكان يتم استعماله كذلك بعد تجفيفه في الشمس وطبخه واستخراج زيته في دهن الشعور وتقوية لمعانها(١٢٤). وجرت عادة العمانيين أيضا باستعمال اللبان في الزينة(١٢٥) ونميل إلى الظن أن استعمال البخور كان رائجا على الخصوص أيام الجمعة(١٢٦).

والجدير بالإشارة كذلك أن الرحالة المغربي يورد في خضم حديثه عن قلهات ما يمكن أن نسميه باللهجة القلهاتية المحلية، فهو يذكر أن أهل قلهات عرب، ولكن كلامهم ليس فصيحا، إلا أنه لم يكشف لنا عن هذا الكلام «غير الفصيح»، بل يكتفي بسرد مثال يقول فيه إنهم كلهم تحدثوا بكلمة أضافوا إليها عبارة «لا» كقولهم «تأكل لا، تمشي لا، تفعل كذا لا»(١٢٧). وهذه الصلة بكلمة «لا» توجد أيضا في بعض اللهجات العربية ومنها اللهجة المغربية. وقد ناقش المؤرخ السالمي مسألة عدم فصاحة كلام أهل قلهات معترضا على ذلك.(١٢٨)

العبيد والخدم

تسد رحلة ابن بطوطة إلى عمان ما أهملته كتب التاريخ من ثغرات، ومن بينها العبيد والخدم، فإذا كانت المصادر التاريخية تتجاهل هذه الفئة ولاتعرض لها إلا بكيفية عفوية، فإن نصوص الرحلة تكشف أنهم شكلوا قوة بشرية داخل المجتمع العماني(١٢٩). والمقصود بالعبيد في لغة ابن بطوطة الرجال والخدم من النساء وهم أصناف، فهناك العبيد والخدم المرتبطون بالطبقة الحاكمة، وهم الذين أشار إليهم ابن بطوطة عند حديثه عن سلطان ظفار تحت اسم «المماليك»(١٣٠) وتكمن

مهمات هؤلاء إما في خدمات القصر أو في الحرس السلطاني الخاص أو يتولون مهمة استقبال المراكب التجارية الآتية من الهند وغيرها[١٣١]. ويبدو أن أوضاعهم كانت أحسن حالا من الصنف الثاني وهم العبيد والخدم الذين كانوا يشاركون في الحياة العامة، ويستخدمون إما في عمليات البيع[١٣٢] أو سقي الأراضي الزراعية، ذلك أن عملية السقي كانت تعتمد إلى جانب الأفلاج على الآبار، ولم تكن آنذاك آلات لرفع المياه كما هو الحال بالنسبة للآلات الحديثة، لذلك ألقيت هذه المسئولية على كاهل العبيد. وقد وصف ابن بطوطة[١٣٣] وصفا حيا طريقة استخدام العبيد في استخراج المياه من الآبار بقوله متحدثا عن أهل ظفار: «وكيفية سقيهم أنهم يصنعون دلوا كبيرة ويجعلون لها حبالا كثيرة، ويتحزم كل عبد أو خادم بحبل، ويجرون الدلو على عود كبير مرتفع عن البئر، ويصبونها في صهريج يسقون منه» مما يعكس دورهم في عمليات الإنتاج.

ولم تخل بعض الزوايا من الخدم وهو ما شاهده ابن بطوطة أثناء زيارته لزاوية الشيخ أبي عيسى[١٣٤]، مما يؤكد أن مسألة العبيد والخدم كانت مسألة عادية في الأوساط الاجتماعية[١٣٤م]. ولو أن أوضاعهم لم تكن سيئة كما كان عليه الحال في المجتمعات الأوروبية الوسيطية.

المهمشون

وفي أسفل الهرم الاجتماعي، يأتي بعض المهمشين من اللصوص وقطاع الطرق الذين اتخذوا المناطق الصحراوية الموحشة مقرا لنشاطهم. ونسوق في هذا الصدد حالة الطريق الرابطة بين صور وقلهات، فابن بطوطة يصور أثناء مروره بهذا الطريق الخوف الذي انتابه حين شاهد جملة من الرجال في سفح جبل ظنهم قطاع طريق فرأى أن «التستر أولى»[١٣٥]. كما يذكر أنه اشترى أثوابا واكترى دليلا يدله على الطريق، بيد أن الدليل صار يتحايل عليه ليسلب منه ما اشتراه من أثواب لولا أنه أخافه برمح كان يحمله معه[١٣٦].

بديهي أن مثل هذه الأقوال التي لا نشك فيها لعفويتها لا تعني أن الأمن قد انعدم في عمان إبان حكم النباهنة، لكن تواجد قطاع الطرق ظاهرة توجد في كل زمان ومكان، ولم يخل منه أي مجتمع من المجتمعات حتى في أوقات الحكم القوي، فبالأحرى حكم بني نبهان الذي كان يفتقد إلى الشرعية.

من حصاد ماسبق، يتضح أن المجتمع العماني كان مجتمعا تراتبياً، وأنه كان متمسكا بالقيم الدينية والرموز الأخلاقية، فضلا عن تشبثه بالقيم العربية كالشجاعة والنجدة وإكرام الضيف

والعادات والتقاليد الأصيلة. ولاشك أن نصوص ابن بطوطة حول الطبقة الحاكمة قد تساهم في تصحيح بعض المسلمات والأحكام القطعية حول استبداد آل نبهان.

ثالثا : مناقشة أحكام ابن بطوطة حول المجتمع العماني

لا جدال في أن معلومات ابن بطوطة حول المجتمع العماني تعتبر من الأهمية بمكان لما تلقيه من أضواء مبهرة على الشرائح الاجتماعية وعاداتها وتقاليدها وعقليتها، ومعظمها يتسم بالأصالة والجدة، ورغم أنها موجزة وسطحية أحيانا، إلا أنها على العموم تشكل «تقريرا» فريدا ومتميزا عن أحوال عمان في عصره. لكن مامدى صحة النص الرحلي البطوطي؟ ألا يمكن إيجاد بعض العثرات التي جعلت الرحالة المغربي ينزلق إلى مهاوي الخطأ؟

إن الباحث المنصف لا يمكن إلا أن يعوّل على استراتيجية في قراءة هذا النص تقوم على النقد والتبصر، تمييزا بين ماهو واقعي ومايحتمل أكثر من علامات استفهام.

ونرى من باب الضرورة المنهجية تسطير بعض الملاحظات التي تشكل في نظرنا أسس إدراك عمق الخطاب البطوطي وواقعيته أو مايتضمنه من مجازفات وشطط يلغي الحقيقة التاريخية:

١- لم يكن من مصلحة ابن بطوطة أن يتعمد الكذب، أو أن يجامل أهل عمان في أحكامه، لأنه أملى رحلته بعيدا عنهم، وعلى مدى زمني يربو على ربع قرن.

٢- إن عمان بلد عربي، لذلك لم يكن ابن بطوطة في حاجة إلى مترجمين لمعرفة أحوالها، ومعلوم أنه وجد صعوبة كبيرة في استقصاء المعلومات حول العديد من البلدان الأعجمية التي زارها، مما أدى إلى تشويهها أحيانا، لكن الأمر كان على عكس ذلك تماما بالنسبة لعمان.

٣- ليس ثمة دليل يكشف عن «تواطؤ» ابن جزي كاتب الرحلة أو مشاركته في كتابة ما أملاه ابن بطوطة عن عمان، فإضافات الكاتب المريني منعدمة تماما في الحيز الذي خصص للمجتمع العماني، عكس بعض بلدان الشام والجزيرة التي لم يتورع الكاتب عن إقحام كلام ابن جبير فيها.[١٣٧] كما تخلو الصفحات التي خصصها لعمان من أي أشعار أو تعليقات جانبية، ومن ثم لم تتجاوز ريشة الكاتب المريني الصياغة الأدبية[١٣٨]، مما يؤكد أن اللوحة التي رسمها ابن بطوطة للمجتمع العماني كانت خالصة ومتحررة من كل سطو خارجي، وهذا مايزيد من قيمتها التوثيقية.

٤- إن قراءة النص الرحلي عن عمان تكشف قوة ذاكرة الرحالة المغربي. ففي العديد من المناسبات يذكر أسماء الأشخاص الذين التقى بهم، فإبان حديثه عن جزيرة مصيرة في طريقه نحو عمان لم ينس اسم صاحب المركب الذي كان يركبه وهو علي بن ادريس المصيري[١٣٩]. كما لم تخنه الذاكرة في استرجاع أسماء الجواري اللائي رآهن عند خطيب مسجد ظفار[١٤٠]، وقد بلغ عدد الشخصيات العمانية التي سماها بأسمائها ١٢ اسما[١٤١]. وبالمثل تجلت قوة ذاكرته في ذكر مصطلحات باللغة الفارسية، كانت متداولة في بعض المدن العمانية التي كان قد زارها منذ حوالي ثلاثة عقود من الزمن مثل «شير ماهي» التي تعني أسد السمك[١٤٢]. كما احتفظت ذاكرته بأنواع الأطعمة التي أكلها والأثاث الذي رآه في المنازل التي دخلها. ولانجد الرحالة المغربي يعتذر - ولو مرة واحدة - عن نسيان شيء معين شاهده في عمان، في الوقت الذي اعتذر في مناسبات عدة بالنسبة لبلدان أخرى[١٤٣]، مما يوحي بأن ذاكرته لم تصب بآفة النسيان أثناء عرضه لمادته عن المجتمع العماني.

وقد فسر بعض الدارسين ما تميز به الرحالة المغربي من ذاكرة قوية بالنظام التعليمي الذي تلقاه، وهو نظام يقوم في أساسه على الحفظ والاستظهار للعديد من الكتب[١٤٤]، بينما عزا البعض ذلك إلى نظام الثقافة العربية في ذلك العصر حيث كان الاعتماد على الذاكرة إحدى الدعائم الأساسية للثقافة والتعلم[١٤٥].

٥- من الإنصاف أن ننوه بدقته في وصف المجتمع العماني، وبراعة منهجه الذي يقوم على المعايشة والاطلاع المباشر دون الاقتصار على السماع والنقل. فكلما حل بمدينة أو قرية عمانية، وصف أسواقها وزراعاتها ومنازلها وكيفية بنائها، وفي كل ذلك يلتزم بالحرص على وصف طعام أي منطقة زارها ويقارن أحيانا بين العادات العمانية والمغربية[١٤٦].

٦- لو أخذنا الرحلة ككل، لاستطعنا العثور على مواضع عدة تظهر فيها أمانته وموضوعيته. وعلى الرغم من أنه كان يعتبر الشيعة بعيدين عن السنة، فقد وصف أهل النجف بالشجاعة والكرم وحماية الجار[١٤٧]. وفي كثير من المواضع كان يسوق حكاية أو وصفا، فإذا ما نسي راويها، فإنه يعتذر عن تذكر اسمه، ومع قدرته على اختلاق اسم لصاحب الحكاية، فإنه لم يتجرأ على القفز على الحقائق. وبالنسبة لعمان تتجلى موضوعيته مثلا في وصفه لمدينة قلهات، فقبل دخولها وصف ماشعر به من الخوف والحذر من قطاع الطرق، بينما غير هذا الوصف رأسا على عقب عندما ولج المدينة وشعر فيها بالأمان، فتحدث عن حسن خلق أهلها وكرم الضيافة الذي لاقاه من

أميرها[148]، وهذا يدل على أن ماقاله قبل دخوله قلهات لم يكن تعسفا أو حبا في الذم، ونستشف من ذلك أنه كان موضوعيا لا يخضع إلى عاطفة، بل يمدح مايستحق المدح ويذم ما يستحق الذم. وعند سماعه خبرا مرويا، أو حدثا لم يتمكن من الوقوف عليه، فإنه يذكر النص في صيغة المبني للمجهول ويصرح بذلك علنا، فمثلا عند حديثه عن مدينة أزكي العمانية يقول: «لم أدخلها وهي على ماذكر لي مدينة عظيمة»، وهذا يدل على أن الرجل كان يشعر بالمسئولية وبأنه محاسب على كل مايقول. كما لم يتورع أحيانا عن ذكر أحداث تسيىء إليه مثل حدث رفض ابنة الوزير في ملدين الزواج منه وحكايته مع سلطان مالي عندما أراد أن يسترعي نظره إلى شهرته فأجابه ذلك السلطان: «ما رأيتك وماسمعت بوجودك»[149].

ولعل مثل هذه الوقائع تؤكد سذاجة طبع الرحالة المغربي، وخلو أقواله من الغلو رغم بعض الاستثناءات[150]، كما أنها تبرز سلامة طويته وصدقه في أوصافه.

٧- ومما يؤكد صحة المعلومات التي يوردها حول عمان كذلك، أخلاقه الحسنة وصفاء سريرته، فهو صاحب ضمير، شديد التدين، معظم للأتقياء والصلحاء، وحسبنا أنه كان يعزي ما متع به في حياته من نعمة وجاه إلى كونه حج أربع مرات[151]. ولشدة ورعه وفضله، فقد ولاه الحجاج المغاربة الذين صحبهم في بداية سفره من المغرب قاضيا عليهم فيما يشجر بينهم من خلاف[152]، مما يبعد عنه صفة الكذب والتدليس[153].

٨- وقد أجمع الدارسون لرحلة ابن بطوطة -عرب ومستشرقين-[154] على مصداقية الرجل ونزاهته رغم بعض التحفظات. فالمستشرق الهولندي دوزي يسميه «الرحالة الأمين»[155]. ويقول عنه كراتشوفسكي:[156] «كلما تعرضت الأجزاء المختلفة من وصف رحلته لدراسة دقيقة مفصلة، كلما زادت الثقة في صدق روايته».

التخريجات نفسها طلع بها الدارسون العرب حتى إن بعضهم رأى أنه «من الجحود والإثم أن نصم ابن بطوطة بالكذب»[157]، بينما رأى البعض أن الرحالة المغربي «كان يجتهد في تحري الحقيقة»[158].

٩- وإذا أخذنا بالمنهج المقارن، يتبين أن معلوماته التي أوردها في رحلاته عموما تتطابق مع ماذكره معاصره البندقي «ماركوبولو» خاصة عن الصين. ومعلوم أن الرحالة البندقي زار بلاد الصين قبل ابن بطوطة بسنين قليلة، ولايمكن أن يكون ابن بطوطة أو ابن جزي قد قرأ أي منهما

نصوص رحلة ماركوبولو وهما يجهلان لغته أو ينقلان عنه[159]. ونعلم أن ابن بطوطة أجدر بالثقة من ماركوبولو كما يشهد بذلك أكبر المتخصصين[160].

بيد أن هذه الأحكام الإيجابية عن ابن بطوطة لا تعني أننا ندافع عنه أو نجرده من كل عوامل السلبية. فقد سبق أن وقف الدارسون على بعض هفواته[161] أو شطحاته على حد تعبير كراتشوفسكي[162]، وهي شطحات تعود إلى كونه رحالة يتفنن - على عادة كل الجوابين للآفاق - في ذكر بعض العجائب التي تضفي على رحلته نوعا من التشويق. لكن هذه الأخطاء قليلة، بل نادرة جدا بالنسبة لعمان وهي راجعة إلى عوامل النسيان، أو الأخطاء الشائعة، وهذه آفة تصيب كل البشر.

وقديما تشكك بعض الأعلام والمفكرين فيما أورده ابن بطوطة في رحلته وكان أول المتشككين كاتب الرحلة نفسه - ابن جزي - وقد لمح إلى شكه بقوله: «ولم أتعرض لبحث عن حقيقة ذلك ولا اختبار، على أنه سلك في إسناد صحاحها أقوم المسالك»[163] والواضح من هذا النص أن كاتب الرحلة يلقي بمسئولية الحكايات العجائبية والخوارق على ابن بطوطة، ولو أنه يشهد له بمنهجه في تصحيح الأخبار ونقدها.

كما أن معاصره ابن خلدون يلمح إلى هذا التشكك بقوله: «فتناجى الناس بتكذيبه»[164]، لكن ابن خلدون لم ينسب الشك لنفسه، إنما نسبه إلى عامة الناس، بل يأتي بنص آخر يعتبر دفاعا عن مصداقية ابن بطوطة[165]، ومن ثم لا محل لما ذهب إليه بعض الدارسين[166] من أن رحلة ابن بطوطة أثارت الشك والريبة لدى ابن خلدون. كما أن الشك نفسه راود البلفيقي أيضا[166م].

وبعد ذلك بثلاثة قرون، نجد هذا الشك يراود البليوني الذي لخص الرحلة. لكن أهم ماشك فيه هذا الأخير لايتعلق بعمان، بل بالهند والعقاقير التي رأى أنها مخالفة لما هو شائع لدى الأطباء[167].

يفهم مما سلف أن الشك في المعلومات الواردة في رحلة ابن بطوطة لم يكن عاما أو شاملا لجميع الأقطار التي زارها، بل اقتصر على بعض الأجزاء منها، ومن ثم لا ينطبق هذا الشك إطلاقا على عمان. ومن ناحية أخرى فإن لهذا الشك مجموعة من الدوافع التي لايمكن للمحلل المنصف أن يتغاضى عنها، ومنها أن نجم ابن بطوطة بدأ يسطع في سماء الشهرة عندما أكمل الرحلة وعاد إلى فاس فبدأ يحدث الناس - بأمر من السلطان المريني - في المسجد، فلا يساورنا

شك في أن هذه المكانة التي اكتسبها، والحظوة التي نالها، أججت نار الغيرة والحقد والحسد في نفوس معاصريه. كما أن صدور أمر السلطان المغربي بتدوين الرحلة زاد من حقد الخصوم وجعلهم يثيرون حولها زوبعة من الشك[١٦٨]، وإن كان بعض المنصفين من معاصريه قد برأوه من تهمة الكذب والمبالغة، ومن بينهم الشيخ ابن مرزوق صاحب كتاب المسند[١٦٩].

نستنتج من ذلك أن شك القدامى في صحة معلومات ابن بطوطة كان بدافع الضغائن والحسد، وأن شك المحدثين فيه نوع من الشطط، إذ لا يمكن محاكمة رجل في القرن الثامن الهجري بجهاز مفاهيمي معاصر وبمقاييس العصر الحالي، ومن ثم لا مبرّر للمبالغة في هذا الشك خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الإنسان معرض للأخطاء، وأن ثمة فرقا واضحا بين الخطأ المتعمد والهفوات غير المقصودة. وعلى كل حال فبالنسبة لمعلومات ابن بطوطة عن المجتمع العماني، وإذا استثنينا بعض الأخطاء التي لم يتدبر فيها جيدا، فإننا نلمس حرصه على تحري الحقيقة والصدق.

وفعلا، تبدو مصداقيته في معظم ما ذكره عن المجتمع العماني. فعلى الرغم من استنساد المؤرخ السالمي في مقارعة بعض أحكامه انطلاقا من ثقافته الفقهية الواسعة وإلمامه بعلم المنقول والمعقول، فضلا عن فطنته وحسه التاريخي، فإنه سلّم بالعديد من الحقائق والعادات الاجتماعية التي لا تزال ماثلة حتى عصرنا الراهن. بل إن موضوعية هذا المؤرخ العماني حفزته على الإقرار بصحة بعض الأحداث مثل الحرب الأهلية القائمة بين أهل نزوى، مبررا ذلك بجور الملوك النباهنة[١٧٠].

إن معظم أوصاف الرحالة المغربي للمجتمع العماني أوصاف سليمة وبريئة تترجم سذاجة صاحبها دون أي تعصب واضح. بيد أن هذا النقد الإيجابي للنص الرحلي لابن بطوطة الذي أفرز مجموعة من الحقائق عن المجتمع العماني - وهو ما أسلفنا ذكره في القسم الأول- لا يعني أنه خال من العناصر الذاتية السلبية، فمن الأمانة التاريخية أن نذكر أن المادة التي قدمها عن المجتمع العماني كانت محكومة بجملة من الأبعاد يخيل إلينا أنها تركت أثراً سلبياً على واقعيتها، ومنها :

١- البعد المذهبي المتمثل في تفضيله المالكية على المذاهب الأخرى.

٢- البعد الصوفي إذ كانت رحلة ابن بطوطة بحثا دائبا عن الأولياء. وكثيرا ما كان يعتزل الناس من أجل صحبة ولي في إحدى الزوايا ليخدمه وينال بركته[١٧١]. ولا يخامرنا شك في أن

البعد الصوفي أثر على النص الرحلي بصفة عامة، وعلى المدة القصيرة التي بقي فيها الرحالة المغربي بعمان.

٣- لم يكن طابع المعاينة وحده الذي تبلورت من خلاله معلومات ابن بطوطة عن عمان، بل كان النص المسموع حاضرا فيها، والسماع أقل درجة من الناحية التوثيقية وأقل مصداقية.

٤- نزعة ابن بطوطة نحو اقتناص كل ما يدخل في خانة العجائبي والغرائبي في أي بلد زاره. ولا غرو فإن الرحالة المغربي يعقد انطلاقا من عنوان كتابه الذي هو «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار» «ميثاقا» مع القارىء ليتحفه بكل عجيب وغريب في رحلته[١٧٢]، لذلك نجده يحرص كل الحرص على تقديم «العجائبي» الذي يثير تشويق المتلقي، والعجائبي Exotism هو كل غريب أو مدهش أو غير مألوف لا يمكن للعقل أن يصدقه كوقائع حدثت، ولكن يمكن تصديقه كوقائع متخيلة ساهم في إنتاجها كل من السارد واللغة السردية[١٧٣]. ولإعطاء المصداقية للوقائع غير المألوفة عن عمان، يعتمد ابن بطوطة على تقنية السرد المتماسكة والمنسجمة والموهمة بواقعية هذه الظواهر الغريبة كأن يضيف إلى ما رآه حكايات حكيت له، وهذا ينطبق مثلا على فساد المرأة وأكل لحم الحمار الانسي كما سنفصل بعد قليل.

٥- ليس ثمة دليل يؤكد ما إذا كان ابن بطوطة -إبان زيارته لعمان- قد دوّن ملاحظاته في مذكرات خاصة، وحتى إن كان قد فعل ذلك، فإنها للأسف تكون قد ضاعت مع الأوراق التي فقدها في الهند.

٦- وعلى عكس بعض الأقطار والمدن التي اعتمد فيها على مراجع كالإسكندرية على سبيل المثال[١٧٤]، فإنه بالنسبة لعمان لم يعتمد إلا على ما اختزنته ذاكرته. وبعد مرور ربع قرن استرجع ما جمعه وأملاه على ابن جزي كاتب السلطان المريني أبي عنان. معنى ذلك أن صورة المجتمع العماني «الفعلي» الذي زاره ابن بطوطة وتنقل في أرجائه قد تمت إعادة تركيبه مرتين: المرة الأولى حين تسجّل في ذاكرته، والثانية حين أملاه على ابن جزي. فالذكريات التي تركها عن عمان تنطلق من وجود سارد خارجي ينقل خطاب السارد الداخلي دون أن تتعدى تحويلاته الصياغة الأدبية.

٧- رغم قوة ذاكرة ابن بطوطة التي تم التنويه بها، فليس من المنطقي ألاّ تخطىء بالمرة، فهي وإن كانت متميزة، إلا أنها أوقعته أحيانا في عدد من الأغاليط، خاصة ما يتعلق بأسماء الأعلام العمانيين أو أسماء المدن. كما أن الطابع الاستذكاري لبعض الأحداث التي شاهدها بعمان، أدى

أحيانا إلى تعويم غير محدد للزمن، لذلك نجد الرحالة المغربي يوظف مجموعة من المؤشرات غير الدقيقة مثل «كنت يوما» أو «في يوم»، وهذا من شأنه أن يضعف الجانب التوثيقي، ويقفز على ألياف الحقيقة.

٨- من الجدير بالإشارة كذلك أن إقامة ابن بطوطة في عمان كانت قصيرة الأمد، ولم تتجاوز ثلاثة شهور قضى أياما منها في غمار البحر حتى إنه عيّد عيد الأضحى على متن السفينة، وهذا من شأنه أن يعيق إدراكه التام لخبايا المجتمع العماني، والاطلاع على كل قضاياه، بل إن الإقامة السريعة لم تسمح له أحيانا بالتأمل والتدبر فوقع أسير الأخطاء في بعض أحكامه.

على ضوء هذه الملاحظات، يمكن عرض قضايا المجتمع العماني التي نرى أن وعي الرحالة المغربي قد خانه في الوقوف على حقيقتها ولم يصل إلى مستوى إدراك زيفها.

مسألة فساد النساء وعدم غيرة أزواجهن وأهلهن عليهن

لا مناص من التنويه بمهارة ابن بطوطة في التقاط صور المرأة عبر طول خط رحلته، إذ يلاحظ اهتمامه الشديد بوصفها في كل الأماكن التي مرّ منها في العالم المشرقي، ويأتي على ذكرها بشكل ملحّ في أخباره وحكاياته، بل إنه أفرد لها أخبارا طريفة تنم عن اهتمامه بعالم المرأة[١٧٥]. وحين دخوله إلى عمان لم تفته الفرصة لإعطاء صورة عنها. وقد سبق أن أوردنا نصين يعكسان صورتين متناقضتين، الأولى تتمثل في مساهمتها في حركية المجتمع، أما الثانية فتتعلق بفسادها وولوجها عالم الخطيئة في مدينة نزوى بالذات، وأرجأنا التعليق عليها إلى هذا القسم من البحث.

يمكن القول بادئ ذي بدء أن مسألة الفساد من المسائل الموجودة في كل زمان ومكان، وفي كل المجتمعات - قديما وحديثا- وأن الشر ملازم للطبيعة الإنسانية. وقد تعرض فقهاء عمان لمسألة فساد المرأة في فتاواهم وأجوبتهم فكانوا يفتون بأن يقام عليها «التعزير والفضح أمام الناس»[١٧٦]، وهي فتوى رددتها كذلك كل الكتب الفقهية الإسلامية، مما ينهض دليلا على أن وقوع مثل هذه الوقائع وردعها أمر عادي جدا.

لكن الغريب في رواية ابن بطوطة يكمن في أنها قفزت على معمار هذه القاعدة الشرعية الزجرية المألوفة في الفتاوى والأحكام، إلى «قاعدة» أساسها التملص والتسليم بالأمر الواقع حيث إن رد فعل السلطان النبهاني اتسم بالتساهل والسماح للمرأة التي تحت حماه بالخروج للفساد في وضح النهار رغم أنف أهلها وزوجها الذي لاتأخذه الغيرة عليها!.

والغرابة نفسها التي تثيرها رواية ابن بطوطة، يثيرها كذلك تفسير أحد الباحثين(١٧٧) لها تفسيرا مخلا ومشوها دون روية ولا تمحيص، حين اعتبر هذه الواقعة التي شهدها الرحالة المغربي دليلا على الحرية التي وصلت إليها المرأة العمانية.

وقبل أن ندلي برأينا في هذه الواقعة/ التهمة، نلاحظ أن المؤرخ السالمي قد سبق إلى التنبيه عمّا يكتنفها من تناقض حين ذكر راويها أن المرأة التي في حمى السلطان النبهاني لا يقدر أهلها على منعها من الفساد، خوفا من بطشه، فكيف ينسب إليهم والحالة هذه عدم الغيرة على زوجاتهم؟! (١٧٧م).

بيد أنه يمكن مناقشة هذه الواقعة من زاوية أكثر عمقا وشمولا، فإذا كانت هذه الحادثة قد جرت بمحضر ابن بطوطة نفسه، فإن ذلك لا يمثل سوى حالة استثنائية لا يمكن تعميمها على المجتمع العماني برمته. ومعلوم أن هذا الرحالة زار مدنا عمانية أخرى ولم يشر بالمرة إلى انتشار الفساد فيها. ولو لاحظ شيئا من هذا القبيل لما غضّ عنه الطرف. فالمنهجية العلمية تقتضي أن يستشهد صاحب الحكم بكثرة المواقف الدالة على ظاهرة ما حتى تكون الظاهرة صحيحة، وهذا ما لم ينجح ابن بطوطة في إثباته.

من ناحية أخرى فإنه وصف أهل نزوى - وهي المدينة التي رأى فيها الواقعة - بالصلاح والخصال الحميدة كما سلف القول، فكيف يمكن تفسير هذه الازدواجية والجمع بين الصلاح والفساد في آن واحد دون السقوط في شراك التناقض؟!

وتقودنا مسالك التحليل والمناقشة لإبطال تهمة ابن بطوطة للمرأة العمانية في نزوى إلى تصنيف روايته في مستويين مختلفين:

ففي الشطر الأول، تصل الرواية إلى مستوى المعاينة والمشاهدة اليقينية أو ما يسميه اللغويون بأفعال الحضور اللصيقة بالشيء المخبر عنه(١٧٨). ففي الصيغة التي جاء بها الخبر، تحضر «الأنا» كمشاهد يروي من موقع الثقة انطلاقا من معايشته الحدث بالمشاهدة، إذ ان استئذان المرأة السلطان النبهاني لإشباع نزواتها تم أمام سمع وبصر ابن بطوطة، وهذا الحدث في حد ذاته يعتبر غريبا عن واقع المجتمع. ولم يكن - على الأقل- أمراً مألوفاً كما يشهد على ذلك جواب

السلطان نفسه، فحين استأذنته المرأة للسماح لها بالخروج للفساد خاطبها بقوله: «اذهبي واطردي الشيطان من رأسك». فلو كانت هذه الظاهرة أمرا مألوفا أو جاريا به العمل لكان الجواب السلطاني دون اعتراض، بل نميل إلى الظن أنه كان من الصعب على السلطان النبهاني السماح لها بهذا الفعل الدنيء أمام ضيفه، لأن ذلك يخدش سمعته ويلطخ شرف الحكام النباهنة في مخيال المجتمع.

أما المستوى الثاني في الشطر الثاني من رواية ابن بطوطة فهو مستوى الالتقاط السمعي دون البصري، إذ إنه اكتفى بسماع أن كل امرأة استجارت بسلطان نزوى يصبح بإمكانها أن تمارس الفساد في وضح النهار دون أن يقدر أهلها على زجرها.

فمثل هذا الحكم يندرج في خانة «المسموع» الذي لا تستند فيه الحقيقة على دليل ملموس أو مشاهدة عيانية، بل إنه جاء في صيغة المبني للمجهول، وربما كان الراوي نفسه ممن يريد الكيد للنباهنة فلفق هذا الخبر. لكن الحذر والحرص يجعلنا لا نستبعد كذلك أن يكون البلاط النبهاني قد عكس فساد حكم أسرة النباهنة فكان وكرا لبعض الجواري الفاسدات اللائي لفظهن مجتمعهن فاحتمين بالسلطان النبهاني أبي محمد الذي حمّله المؤرخ السالمي مسئولية هذه الواقعة إن صحت لأن النباهنة «أظهروا الفساد في البلاد وحكموا بخلاف ما أنزل وقتلوا من أنكر من العلماء»[١٧٩].

بيد أنه مع ذلك لا يمكن اعتبار هذه الحالة سوى حالة استثنائية حسب نصوص ابن بطوطة نفسه، لأنه لم يلاحظها سوى مرة واحدة وفي مكان واحد، وبالتالي لا يمكن تعميم الحكم على المجتمع العماني برمته.

والحاصل أن ما ذكره الرحالة المغربي عن هذه المرأة ليس غريبا أو غير ممكن الحدوث في أي مجتمع من المجتمعات، إلا أن الإطار الذي أطر فيه الحدث ومحاولة صبغه بصبغة الإباحية «المقننة» لايخرج عن استراتيجيته وشخصيته النازعة نحو ذكر كل غرائبي يثير التشويق لدى المستمع، فحول بذلك الواقعة من حدث صغير عادي ومألوف في كل المجتمعات، إلى حدث كبير ملفت للانتباه لإثارة المتلقي وجذب اهتمامه. كما أنه لا يخرج عن أحد ثوابت نصوص الرحلة المتمثل في رغبة صاحبها الجامحة في إبراز عجائب النساء، إذ كان مولعا في كل المناطق التي مرّ بها بإظهار كل غريبة وشاذة تتعلق بتصرفاتهن وسلوكهن الخارج عن المألوف[١٨٠].

مخالفة أهل قلهات ونزوى للسنة

ثمة تهمة أخرى باطلة كالها ابن بطوطة جزافا لأهل قلهات فوصفهم بأنهم أباضية خوارج، ولكنهم يخفون مذهبهم لأنهم تحت طاعة السلطان قطب الدين تمهتن ملك هرمز السني. كما يذكر أن من عادة أهل نزوى صلاة الجمعة ظهرا، فإذا فرغوا منها قرأ الإمام آيات من القرآن، ونثر كلاما شبيها بالخطبة يرضى فيه عن أبي بكر وعمر، ويسكت عن عثمان وعلي، ويرضى عن ابن ملجم قاتل علي(١٨١).

وإذا سلطنا ضوء النقد على هذه الرواية، نلاحظ أولا أنه ليس ثمة تناقض بين فكر الأباضية وأهل السنة، لأن الأباضية أقرب الفرق إلى أهل السنة، أما تصنيفهم ضمن الخوارج فيبدو أن ابن بطوطة كان متأثرا بالخطأ الشائع الذي راج حول الأباضية بأنهم خوارج، وهو ما ردّده الكثير من البلدانيين(١٨٢)، وهذه نظرة خارجية فنّدها العلماء العمانيون(١٨٣) وقد تصدى الشيخ السالمي(١٨٤) لمناقشة ابن بطوطة والاعتراض على أحكامه بهذا الخصوص، فأظهر خطأ وعيه بسبب عدم إلمامه بدقائق المذهب الأباضي وتاريخه، مشيرا إلى أن الأباضية لم يتكتموا في أي حقبة تاريخية عن إظهار مذهبهم حتى وإن كانوا تحت حكم أجنبي، ولو أن هذه المسألة نفسها في حاجة إلى مراجعة لأن الحركة الأباضية عرفت دائما في تاريخها ما يعرف بمرحلة الكتمان عندما تكون الظروف حرجة(١٨٥)، وعلى كل فقد كفانا مؤونة الجدال الفقهي للردّ على هذا الافتراء الذي اعترض عليه اعتراضا شديدا انطلاقاً من الحجج التالية:

١- إن ما يبرّر صلاة الجمعة ظهرا عدم وجود الإمام إبان زيارة ابن بطوطة لعمان، لأن من شرط صحة الجمعة عند الأباضية وجود المصر والإمام، فإن اختل أحد الشرطين فقد اختلف في صحة الجمعة وهي بدل من الظهر واجبة بيقين، والبدل مختلف فيه إلا مع كمال الشروط، فلهذا قام أهل عمان بالمتفق عليه وتركوا المختلف فيه خشية الوقوع في الباطل.

٢- إن سماع ابن بطوطة لخطبة الإمام بعد الصلاة هو تذكير وتخويف وموعظة وليس بخطبة جمعة، وهذا ما يقوم به عادة المرشدون في المجامع والمحافل. فلو طال غياب صلاة الجمعة لانعدمت المواعظ التي كانت توجه إلى الرعية، خصوصا الفئة غير المتعلمة التي لا تجد من يسدي لها الوعظ والإرشاد. فخطبة الإمام بعد الصلاة- في نظر الشيخ السالمي- ضرورة لا محيص عنها، يمليها الوازع الديني.

٣- إن سكوت الواعظ عن ذكر عثمان وعلي يعكس نقاوة المذهب الأباضي وتجنبه الشتم والقذف كما هو شأن الفرق الأخرى.

٤- ينكر السالمي أن يكون الواعظ يكنّي عليا بالرجل. وليس ثمة ما يثبت ذلك، بل إن الأباضية كانوا دائما يذكرون عليا باسمه الصريح، وإذا صحّ ذلك فهو نوع من التفنن في المخاطبات من جهة الاتهام أو التعظيم.

٥- أما مسألة رضا الأباضية على ابن ملجم، فيعزوها الشيخ السالمي إلى كون هذا الأمير لم يقتل عليا إلا بعد أن أقام عليه الحجة، وأظهر له خطأ قتل أنصاره في معركة النهروان، وطلب إليه العدول عن خطته فلم يرجع رغم ماقتل من أنفس «فعلام يلام الأقل جرما ويترك الأكثر جرما؟ ليس هذا من الإنصاف في شيء»[١٨٦].

٦- وبخصوص زعم ابن بطوطة أن الأباضية يسمون ابن ملجم بقامع الفتنة، يرد الشيخ السالمي بأن هذا الأمر لم يقع عليه إجماع ولم تذكره المصادر الأخرى، ولذلك فإن رواية الرحالة أحادية ولا يمكن الوثوق بها[١٨٧].

أما د. حسين مؤنس[١٨٨] فيخالف الشيخ السالمي في كون الأباضية لايعطلون صلاة الجمعة بحكم غياب الإمام، ويأتي باجتهاد سليم قد يجعلنا نقفز على مجادلات السالمي النظرية البحته إلى ما هو أكثر ارتباطا بأرض الواقع، فالباحث المنوه به لا يستبعد وجود فرق أخرى بعمان قد تكون بعيدة عن المذهب الأباضي مثل الحارثية أو الحفصية، أو اليزيدية أو الوهبية[١٨٩] التي كانت لها توجهات فكرية مختلفة. ومن المحتمل أن ماشاهده ابن بطوطة يمثل نوعا من مبادىء إحدى هذه الفرق، ولو أن المصادر التاريخية وغيرها لا تذكر شيئا عن تواجد هذه النحل بعمان.

وأيا ما كان الأمر، فما كان ينقص ابن بطوطة في هذا الجانب هو الحوار والنقاش مع من شاهدهم واعتبر أنهم مخالفون للسنة. فلو قام بحوار هادف، لتمكن من تبادل وجهات النظر حول ما يقومون به وما يتركونه، ولكان حكمه أقرب إلى الصحة والصواب، لكنه اكتفى بذكر ما سمع أو رأى دون أن يحلّل أو يتعمق في إدراك ما رآه غريبا، فسرد بعض الأخبار دون التحقق منها، وهذا أمر يسيىء إلى فهم الأشياء، وإن كان من الإنصاف القول إنه لم يكن متعصبا، وإلا فبماذا نفسر انتقاده للسلطان النبهاني مع أنه لم يكن يخالفه في المذهب[١٩٠]. ويبدو أن أحكام ابن بطوطة في هذا الصدد تأثرت بمجموعة من النزعات:

١- تشبثه بالمالكية وتفضيلها على سائر المذاهب، إذ سعى بهذه الرواية إلى إبراز نقاوة المذهب المالكي وإبراز عيوب المذاهب الأخرى.

٢- نزعته العجائبية إذ لا تخرج هذه الرواية في نظرنا على مشروع ابن بطوطة في إبراز أي عنصر يعكس غرائبية الطقوس العقدية ليرضي القارىء تمشيا مع الميثاق الذي عقده معه في عنوان رحلته، ولو كان ذلك على حساب الحقيقة التاريخية.

٣- النزعة الوطنية المتمثلة في حب ابن بطوطة للمغرب وتفضيله على جميع المواطن، ومن ثم إبراز تفوقه المذهبي الذي يمثل في نظره الحق الواضح عكس المذاهب السائدة في البلدان الإسلامية الأخرى[١٩١].

٤- عدم إلمامه الدقيق بكافة المذاهب والنحل، إذ لم يكن يميز بين الأباضية والخوارج.

٥- انعدام الأسلوب الحواري والنقدي الذي يتبنى المساءلة قصد تحري الحقيقة، ومن ثم كانت أحكامه متسرعة لا تتوخى التريث والفحص قبل إصدارها.

مسألة أكل لحم الحمار الانسي

وثمة مسألة أخرى نعتقد أن وعي ابن بطوطة قد خانه فيها كذلك وجعله يجانب الصواب، وهي مسألة تحليل أكل الحمار الانسي في المجتمع العماني إذ يذكر أنه رأى هذا النوع من اللحم يؤكل على مائدة السلطان أبي محمد بن نبهان. كما زعم أنه يباع في السوق «لأنهم قائلون بتحليله ولكنهم يخفون ذلك عن الوارد عليهم ولايظهرونه بمحضره»[١٩٢]، وهذا أمر يدعو إلى ملاحظة جوهرية وهي انفراد ابن بطوطة بهذا الخبر، فليس ثمة مصدر جغرافي أو تاريخي أو فقهي يدعم هذا الادعاء. ومن ثم فإن رواية ابن بطوطة أحادية في طبيعتها، غريبة على مجتمع إسلامي، ولذلك من الصعب تقبلها. ولاشك أنها كانت وليدة الحاسة الإغرابية لدى ابن بطوطة ونزوعه نحو العجائبي الذي تحكم أحيانا في نص الرحلة.

كما أن قراءة متفحصة في هذه الرواية تبرز ما يكتنفها من تناقض، إذ كيف يعقل أن يباع لحم الحمير الانسية في الأسواق علنا وتخفى على الوارد أو الغريب؟! وقد سبق أن ذكر ابن بطوطة نفسه أن الناس يأكلون في صحون المساجد «ويأكل معه الوارد والصادر»[١٩٣] فكيف يمكن إخفاء الأطعمة المحرمة على الغريب وهو يشترك معهم في الموائد؟ ولو كان ذلك صحيحا فلماذا لم يخف

السلطان النبهاني ذلك على ضيفه الغريب الذي هو ابن بطوطة نفسه؟! فليس ثمة أي ترابط منطقي أو تماسك معقول بين طرفي هذا الطرح، كما أنه يتنافى مع ما شهد به الرحالة المغربي عن شدة تديّن العمانيين وكثرة مساجدهم. فضلا عن أن هذا النوع من اللحم مستهجن، فكيف يوضع على مائدة السلطان الذي اعتاد على الترف والبذخ؟

وقد سلف القول إن السمك كان الغذاء الرئيسي لأهل عمان، وهو متوفر بدرجة تجعلهم يستغنون عن باقي أنواع اللحوم الأخرى(١٩٤). وحتى إذا افترضنا أن شريحة من السكان كانت تميل إلى أكل لحوم الماشية فإنها كانت تفضل لحم الغنم كما يشير إلى ذلك صاحب كتاب «سجل الأمم الأجنبية»(١٩٥). وقد سبقت الإشارة إلى عناية العمانيين بتربية الأغنام، بينما لم تكن تربية الحمير رائجة كما هو الحال بالنسبة لتربية الخيول(١٩٦) التي عرفت ذروة نشاطها حتى إن العمانيين كانوا يصدرونها(١٩٧).

من ناحية أخرى، فإن تحليل أكل لحوم الحمير الانسية غير وارد على الإطلاق في المذهب الأباضي، وإن كان يوجد قول في الأثر بتحليل ما عدا اللحوم في قوله عز وجل: «قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه»(١٩٨)، فإن هذا القول لم يختص به أصحاب المذهب الأباضي، ويقولون بتحريمه، وفيه أثر صحيح عن رسول الله(ص) فكيف يجرؤ الأباضيون- وهم الأكثر تمسكا بالسنة النبوية - بتحليل أكله ؟(١٩٩). فلو وقع ذلك فعلا في عمان، لكانت كتب الفقه أسبق إلى روايته في كتب التاريخ. وهذا ما لا يوجد بالمرة في المصادر التاريخية ولا المصنفات الفقهية. ومن الجائز أن يكون أحد قد افترى بالكذب على ابن بطوطة الذي اعتبر ذلك صحيحا فأطلق العنان لأحكامه دون روية. ومعلوم أن خبر بيع لحم الحمر الأهلية في الأسواق لم يتعد مستوى الالتقاط السمعي لدى ابن بطوطة دون الالتقاط البصري، ولذلك حاول راوي الخبر للرحالة المغربي أن يجعل روايته متماسكة فزعم أن الناس يبيعونه خفية.

وثمة رواية أخرى تبرز ولع ابن بطوطة وتمسكه بنزعته العجائبية ولو على حساب الحقيقة التاريخية، ويتعلق الأمر بأكل أهل جزيرة مصيرة طيور الشقاشق دون ذكاة(٢٠٠). وهذا أمر يحتاج إلى مناقشة كذلك، إذ نلاحظ أن هذه الرواية أحادية لا يشير إليها أي مصدر من المصادر بما في ذلك المصادر الفقهية التي كانت حريصة على طرح كل قضايا الحلال والحرام ضمن النوازل والفتاوى.

والراجح أن شرذمة من الناس الذين كانوا مع الرحالة المغربي على ظهر المركب قاموا بهذا العمل المشين، فظن أن جلّ أهل الجزيرة يقومون بذلك، مع العلم أنه لم يحتك بهم حتى يحصل على حقيقة الأمر.

ونعتقد أن إقحام ابن بطوطة في نصوص رحلته أخبار المحظور من الأكل أو طريقة إعداده يدخل ضمن استراتيجية صاحب الرحلة القائمة على محاولة خداع المتلقي الوسيطي وإثارة عنصر التشويق فيه بذكر العجائب والغرائب لما يضيفه ذلك على نص الرحلة من أهمية. وحتى إذا افترضنا أن بعض الوقائع الصغيرة حدثت فعلا، فإن الرحالة لم يتوان في تهويلها واستفظاعها والنفخ فيها حتى تصبح ذات حجم كبير يتناسب مع العهد الذي قطعه على نفسه في إتحاف قارىء رحلته بكل شاذ وغريب.

كذلك وردت في مادة ابن بطوطة حول عمان مسألة أخرى نعتقد أنها في حاجة إلى مراجعة كذلك، وتتعلق بلهجة أهل قلهات، فقد ذكر أن كلامهم ليس فصيحا مع أنهم عرب، وأن كل كلمة ينطقون بها يصلونها بـ «لا».

بالنسبة للشطر الأول من هذه الرواية لا نستطيع تأكيد ملاحظة ابن بطوطة إلا من خلال مقارنتها برواية وردت عند الادريسي(٢٠٠م) عن لغة التخاطب في إقليم مهرة الواقع قرب عمان، فهو يقول إن لسان أهل مهرة مستعجم جدا لا يكاد يفهم وهو اللسان الحميري القديم، مما يوحي بإمكانية تأثير لهجة هذه المنطقة في نظيرتها القلهاتية من حيث نسبة نقاوة الفصاحة. بيد أن صلة الكلام بلفظ «لا» هو مجرد إشارة للتنبيه والحث على الفعل حينما يريد المخاطب التأكيد على شيء بعينه، ولا تزال هذه العادة سائدة إلى اليوم في نطق معظم العمانيين. أما في المواضع الأخرى فكلامهم يظل عاديا(٢٠١). لهذا فليس في ذلك ما يشين إلى فصاحة أهل قلهات.

وأخيرا تجدر الإشارة إلى أن الرحالة المغربي ذكر بعض المدن العثمانية مثل ظفار وقلهات ونزوى وأوزكي والقريات وشبا وكلبا وخور مكان وصحار، لكنه أغفل ذكر مدن عمانية أخرى لها أهميتها مثل سمائل وسمد الشأن وأبرا وبهلا وجعلان والباطنة ومدن الجوف والرستاق ونخل وغيرها من الحواضر العامرة(٢٠٢). وهذا ماينهض حجة على أن المصدر الذي كان ابن بطوطة يستقي منه معلوماته عن الحواضر العمانية مصدر ضعيف، إذ ذكر من المدن مالا تتناسب مكانتها مع الحواضر العظمى، خاصة المدن الساحلية التي تكون أوضح للعيان والآذان.

بيد أننا نتلمس العذر للرحالة المغربي في أنه غريب عن المنطقة، وأن ظروف رحلته القصيرة والشاقة لم تسمح له بالاطلاع على كافة المدن العمانية، غير أنه عوض هذا النقص بوصف المدن التي زارها وصفا دقيقا.

الملاحظة نفسها تنطبق على ذكره لبعض أسماء الأعلام العمانيين، إذ خانته الذاكرة فذكر عن سلطان نزوى أبي محمد بن نبهان أن تعبير «أبا محمد» سمة لكل سلطان يتولى حكم عمان كما هي «أتابك» عند ملوك اللور. وهذا خطأ تنبه إليه صاحب تحفة الأعيان، فأشار في تعليقاته إلى هذا المنزلق الذي وقع فيه ابن بطوطة لأن اللقب الخاص بسلاطين عمان هو الجلندى كما هو الحال لقيصر بالنسبة للروم وكسرى بالنسبة للفرس[٢٠٣].

أما الأخطاء التي انزلق فيها وهو يسرد أسماء الأماكن، فقد قام بتصحيحها الشيخ السالمي كذلك، نذكر منها خليج خور صاغ الذي سماه ابن بطوطة خورا والصالحة بيبي مريم التي يشرحها ابن بطوطة بأنها تعني الحرة، بينما هي في الواقع ليست عربية الأصل، وإنما وردت من إفريقيا الشرقية، كما يذكر قرية طيوى محرفة باسم «طيبي»[٢٠٤].

والواقع أنه لا يجب أن نحمل الرحالة المغربي أكثر مما يحتمل، فهذه مجرد أخطاء من البديهي أن يسقط فيها أي زائر لم يمكث في عمان أكثر من ثلاثة شهور، فلم تسمح له ظروف إقامته القصيرة بالتعرف على مسالكها ودروبها بدقة. كما أن من سوء حظ الرجل أنه فقد أوراقه ومذكراته في الهند. ومن المحتمل أن يكون قد سجّل فيها الأسماء العمانية بطريقة صحيحة لكن ذاكرته خانته في استرجاعها. كما لايغرب عن الذهن أنه كان يلتقط أسماء الأماكن العمانية من الدليل الذي كان يتربص به لسرقة أمتعته، فكان يعيش حالة نفسية غير مستقرة، لذلك لم يستوعب جيدا ما كان يذكره له هذا الدليل. ومن المحتمل أن يكون هذا الأخير قد قدم له معلومات خاطئة، أو أن الرحالة المغربي لم يتمكن من استيعاب بعض الكلمات التي كان ينطق بها الدليل.

وعلى الرغم من هذه الهفوات، فإن مادة ابن بطوطة تظل على العموم جوهرية وتشكل مرجعية مهمّة في تاريخ المجتمع العماني وعاداته وتقاليده، خاصة إذا تمت قراءة نصوص رحلته تحت مجهر الفحص والنقد.

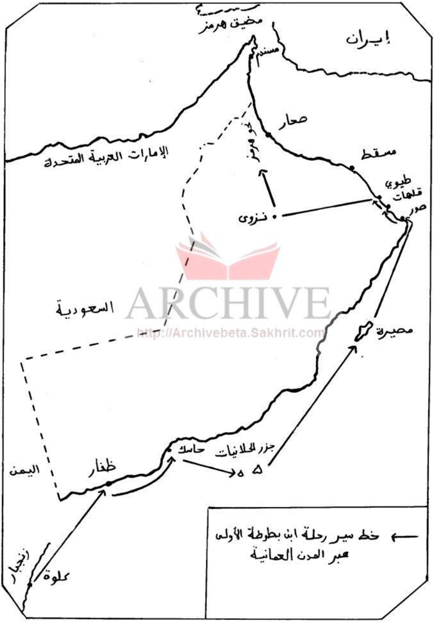
قصارى القول إن رحلة ابن بطوطة إلى عمان تعد وثيقة تاريخية واجتماعية عظيمة الأهمية تشكل مادتها موردا مهمّا لما تنادي به مدرسة الحوليات من «تغطية» لعصر كامل، وتقديم تقرير

شامل عن الأطعمة والعادات والأحوال الصحية وطبقات السكان وعوالم الزينة والملابس والصناعة والزراعة، ناهيك عن أهميتها بالنسبة للجغرافية التاريخية لعمان، بل وحتى لدارسي الأنثروبولوجيا والآثار العمانية لأنها تكشف عن العادات والتقاليد القديمة، وتقدم أسماء أماكن وقرى صغيرة طواها الزمن. فضلا عن أنها تصوّر المجتمع العماني في صور حية قد تساهم في فهم تطوره التاريخي، رغم بعض الهنات التي شابت أوصاف ابن بطوطة في التقاطه البارع لهذه الصور.

جدول خاص بالأعلام العمانيين
الذين التقى بهم ابن بطوطة وذكرهم بأسمائهم

العلـــم	الهوية أو الوظيفة	الصفحة
١- أبو محمد بن نبهان	سلطان نزوى	٢٩٧
٢- المغيث بن الملك الفائز	حاكم ظفار	٢٩٠
٣- محمد العدني	وزير حاكم ظفار	٢٩١
٤- عيسى بن علي	خطيب مسجد ظفار	٢٨٧
٥- أبو هاشم عبد الملك الزبيدي	قاضي مدينة ظفار	٢٨٧
٦- أبو محمد بن أبي بكر بن عيسى	شيخ زاوية تقع قرب ظفار	٢٨٧
٧- مسلم (ورد هكذا باسم واحد)	تاجر عماني من أهل مصيرة	٢٩٣
٨- علي بن ادريس المصيري	صاحب مركب	٢٩٢
٩- أبو العباس أحمد	ابنا شيخ الزاوية الواقعة قرب ظفار	٢٨٧
١٠- أبو عبد الله محمد	ابنا شيخ الزاوية الواقعة قرب ظفار	٢٨٧
١١- بخيتة (ورد هكذا باسم واحد)	جارية	٢٨٧
١٢- زاد المال (ورد هكذا باسم واحد)	جارية	٢٨٧

المصدر : رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. محمد علي المنتصر الكتاني، طبعة مؤسسة الرسالة.


مضيق هرمز
إيـران
مسندم
صحار
مسقط
طيوي
قلهات
صور
نزوى
الإمارات العربية المتحدة
السعودية
مصيرة
جزر الحلانيات
حاسك
ظفار
اليمن
زنجبار
كلوة
خط سير رحلة ابن بطوطة الأولى
عبر المدن العمانية

الهوامش

(١) تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، طبعة مصر (دون تاريخ) مطبعة الامام، ج١، ص٤. ويقول في هذا الصدد : «لم يكن التاريخ من شغل الأصحاب، بل كان اشتغالهم بإقامة العدل وتأثير العلوم الدينية، وبيان ما لابد من بيانه للناس أخذا بالأهم فالأهم، فلذلك لا تجد لهم سيرة مجتمعة، ولا تاريخا شاملا».

(٢) مما يدل على غموض فترة النباهنة أن المؤرخ سرحان بن سعيد الأزكوي قفز على مائتي سنة من التاريخ العماني. فبعد ذكره تاريخ وفاة الإمام محمد بن خنبش سنة ٥٥٧ هـ انتقل مباشرة إلى ذكر أخبار الإمام مالك بن الحواري الذي بويع سنة ٨٠٩ هـ ، فيقول: «فهذه مائتان سنة وبضع، لم أجد فيهن تاريخا لأحد من الأئمة». ويقول أيضا : «فلعلّها كانت هذه السنون التي بين محمد بن خنبش ومالك بن حواري سنين ملك النباهنة فالله أعلم، ولعلّ ملكهم كان يزيد على خمسمائة سنة». انظر : كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، تحقيق ودراسة وتعليق أحمد عبيدلي، طبعة نيقوسيا، قبرص ١٩٨٥، دلمون للنشر، ص ٣١٥، ٣١٧. انظر أيضا : ابن رزيق : الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين. تحقيق عبد المنعم عامر ومحمد مرسي عبد الله، مسقط ١٩٨٣ (ط ٢)، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة، ص ٢٤٧.

(٣) من بين المؤلفات الفقهية العمانية المهمّة التي يمكن توظيفها في رصد المجتمع العماني :
جامع الفضل بن الحواري (القرن ٥٤).
وكذلك كتاب السير والجوابات لمجموعة من علماء عمان، تحقيق د. سيدة إسماعيل كاشف، القاهرة ١٩٨٦. جزءان.

(٣م) الاثنوغرافيا كلمة معربة تعني الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموع التقاليد والعادات والأدوات والفنون لدى مجتمع من المجتمعات خلال فترة زمنية محدودة. انظر : حسين محمد فهيم: أدب الرحلات : دراسة تحليلية من منظور اثنوغرافي. سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٣٨، يونيو ١٩٨٩، ص ٤٩.

(٤) محمد محمود محمدين : التراث الجغرافي الإسلامي : الرياض ١٩٨٤ (ط٢) دار العلوم للطباعة والنشر، ص ١٥٨.

(٥) انظر مقدمة تحقيق علي المنتصر الكتاني لرحلة ابن بطوطة المسماة بتحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، وهو التحقيق المعتمد أساسا في هذه الدراسة، منشورات مؤسسة الرسالة (دون تاريخ ولا مكان)، ص ١٧.

(٦) ابن خلدون : المقدمة، طبعة بيروت (دون تاريخ) دار الكتاب اللبناني، ص ٣٢٣. وانظر في هذا الصدد : محمود إسماعيل، دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي، الفصل المعنون بـ «رحلة ابن بطوطة مصدر مهم لدراسة الطرق الصوفية في المشرق الإسلامي»، القاهرة ١٩٩٤، سينا للنشر، ص ٧٣ - محمود محمدين : مصدر سابق، ص ١٦٠.

(٧) كراتشوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة د. صلاح هاشم، منشورات الجامعة العربية بالقاهرة، ج١، ص ٤٢٢.

(٨) ابن بطوطة : تحفة النظار، ج١، ص ٣٠.

(٩) نقولا زيادة : الجغرافية والرحلات عند العرب، طبعة بيروت (دون تاريخ) مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ص ١٨٧.

(١٠) الشرقاوي : رحلة مع ابن بطوطة. القاهرة ١٩٦٨، مكتبة الأنجلو مصرية. انظر مقدمة الكتاب، ص٥.
محمد محمود محمدين : مصدر سابق، ص ١٥٨.

(١١) نقولا زيادة : مصدر سابق، ص ١٨٧.

(١٢) العوامري : مهذب رحلة ابن بطوطة. بيروت ١٩٨٥ (ط٢)، دار الحداثة. انظر مقدمة الكتاب، ص ٥.

(١٣) كراتشوفسكي : مصدر سابق، ص ٤٢٦.

(١٣م) ابن حجر العسقلاني : الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. تحقيق محمد سيد جاد الحق، طبعة مصر (د.ت.)، دار الكتب الحديثة، ج٤، ص ١٠٠.

(١٤) الشرقاوي : مصدر سابق، ص٢.

(١٥) رحلة ابن بطوطة، ج١، ص ٣٠ حيث يقول : «كان خروجي من طنجة مسقط رأسي في يوم الخميس الثاني من شهر رجب عام خمسة وعشرين وسبعمائة معتمدا حج بيت الله الحرام وزيارة قبر الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام».

(١٦) مؤنس : ابن بطوطة ورحلاته. تحقيق ودراسة وتحليل، القاهرة ١٩٨٠، دار المعارف ، ص ١١.

(١٧) خصباك : مصدر سابق، ص ١١٣.

(١٨) نفسه، ص ٢٧.

(١٩) نفسه.

(٢٠) ابن حجر العسقلاني : مصدر سابق، ص ١٠٠. محمد محمدين : مصدر سابق، ص١٥٩.

(٢١) من الناحية السياسية يجعل البكري مدينة ظفار تابعة آنذاك لليمن. انظر : جزيرة العرب من كتاب الممالك والمسالك. تحقيق عبد الله يوسف الغنيم، الكويت ١٩٧٧، (ط ١)، ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٣٥. وهناك أحيانا تمييز بين ظفار (بضم الظاء) وظفار (بفتحها).

(٢١م) نفسه : مصدر سابق، ص ١٥٩.

(٢٢) تقع في الجنوب الغربي من الساحل الهندي، وليست كالكوتا التي تقع في الشمال، وقد التبس الأمر على بعض الباحثين. انظر : عبد الهادي التازي : الصلات التاريخية بين المغرب وعمان، بحث نشر ضمن أعمال حصاد ندوة الدراسات العمانية، نوفمبر ١٩٨٠، المجلد الثالث، ص ٢٢٠، حاشية رقم١.

(٢٣) تحفة الأعيان، ج١، ص٣٥٩.

(٢٣م) هذا ما يؤكده ابن رزيق بقوله متحدثا عن ملوك بني نبهان : «بل كان أكثرهم أهل جور وظلم، فهم فيه يعمهون». انظر : مصدر سابق، ص٢٦١.

(٢٤) عبد الله الحارثي : بنو نبهان والأوضاع الاقتصادية في عهدهم. رسالة ماجستير (مرقونة) نوقشت بجامعة القاهرة - كلية الآداب سنة ١٩٩٠، ص ٤١.

(٢٥) نفسه، ص ٧٠ - ٧١.

(٢٦) كشف الغمة، ص ٣١٩.

(٢٧) عبد الله الحارثي : مصدر سابق، ص ٦٠.

(٢٨) هو الملك المجاهد بن الملك المؤيد داود، تولى حكم اليمن بعد وفاة والده عام ٧٢١هـ/١٣٢١م، وقد ساءت أحوال اليمن في عهده واضطربت الأمور فيها. وقد أشار أبو الفدا الذي كان معاصرا لتلك الفترة إلى ما ساد فيها من فوضى. انظر : المختصر في أخبار البشر. باريس ١٨٤٠، ج٤، ص ٩١-٩٢.

(٢٩) الادريسي : كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، منشورات المعهد الجامعي الشرقي بنابولي، تحقيق مجموعة من الباحثين، طبعة نابولي - روما (ط٢)، (دون تاريخ)، ج٢، ص١٥٦-١٥٧. زيان : الحياة الاجتماعية بالخليج خلال العصور الوسطى في ضوء مشاهدات ابن بطوطة، طبعة دبي ١٩٩٣، ص ٧٠.

(٣٠) عبد الله الحارثي : مصدر سابق، ص٤١.

(٣١) ابن رزيق : مصدر سابق، ص ٢٥٠.

(٣٢) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٨٦ - ٢٩٦.

(٣٣) محمود إسماعيل : مصدر سابق، ص ٧١. ويختلف رأي بعض الدارسين حول هذه المسألة إذ يرى الدكتور حسين مؤنس أن التصوف إنما جاء كردّ فعل ضد فساد الأوضاع وتدهورها خلال القرنين ٦و٧ الهجريين. انظر : مؤنس : مصدر سابق، ص٢٦.

(٣٤) نقولا زيادة : مصدر سابق، ص ١٩٠.

(٣٥) تحفة النظار، ج١، ص ٢٩١.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) ابن بطوطة : مصدر سابق، ج١، ص ٢٩١.

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) من المعلوم أن المصادر التاريخية العمانية تصف حقبة النباهنة بأنها فترة حكم الجبابرة وتصفهم بالظلم والجبروت. انظر على سبيل المثال : ابن رزيق : الفتح المبين، ص ٢٦١.

(٤٠) ابن بطوطة : مصدر سابق، ج١، ص ٢٩٧.

(٤١) نفسه، ص ٢٩١.

(٤٢) نفسه، ص ٢٩٦.

(٤٣) زيان : ص ٦٠ - عبد الهادي التازي : مصدر سابق، ص ٢١٦.

(٤٤) ابن بطوطة : مصدر سابق، ج١، ص ٢٩٦.

(٤٥) نفسه، ص ٢٨٦.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) نفسه، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٤٨) نفسه.
(٤٩) نفسه.
(٥٠) نفسه، ص ٢٨٧.
(٥١) نفسه، ص ٢٩٥. ويقول فيها : «فبعث الله لنا فارسا في جماعة من أصحابه وبيد أحدهم ركوة ماء فسقاني وسقى صاحبي».
(٥٢) سعيد عبد الفتاح عاشور وعوض خليفات : عمان والحضارة الإسلامية. منشورات جامعة السلطان قابوس، مسقط ١٩٩٤، (ط٩)، ص ٢٧.
(٥٣) تحفة النظار، ص ٢٩٧.
(٥٤) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٨٧.
(٥٥) ابن بطوطة، ج١، ص ٢٨٦.
(٥٦) عبد الهادي التازي : مصدر سابق، ص ٢١٧. وخلافا لهذه القاعدة، يذكر ابن المجاور أن أهل قلهات يبغضون الغرباء. انظر : صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز. نشره أوسكر لوفرفن، منشورات المدينة ١٩٨٦ (ط٢)، ص ٢٨٣.
(٥٧) ابن بطوطة : مصدرسابق، ج١، ص ٢٩٧. ولاتزال بعض المساجد العمانية تحتفظ بهذه العادات سواء في رمضان أو الشهور الأخرى.
(٥٨) المصدر نفسه.
(٥٩) نفسه، ص ٢٨٥.
(٦٠)نفسه، ويبدو أن الأرز كان من الأطعمة الشائعة في جل المدن العمانية الأخرى. انظر : الحميري : الروض المعطار، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٨٤، ص ٤١٣.
(٦١) ابن بطوطة : مصدر سابق، ج١، ص ٢٨٥.
(٦٢) قال الأصمعي : ريف الجزيرة وما يليها لأنها تعدل في الخصب بلا عربايا وفي التمر البصرة وفي السمك عمان، انظر ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان، طبعة بريل ليدن ١٩٦٧، ص ١٣٥.
(٦٣) حاسك : قرية شرقي ظفار، وبها قبر نبي من الأنبياء من أولاد النبي هود عليه السلام، انظر الهمداني : صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، الرياض ١٩٧٧، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ص ٦٧، هامش ١.
(٦٤) ابن بطوطة : مصدر سابق، ج١، ص ٢٩٢.
(٦٥) زيان : مصدر سابق، ص ٤٥-٤٦. ومما يدل على صحة قول ابن بطوطة ما ورد عند الإدريسي عن مرسى حاسك : «وبها مصيد للحوت الكبير» انظر : نزهة المشتاق، ج١، ص ٥٧.
(٦٦) عبد الهادي التازي : مصدر سابق، ص ٢١٥. ومعروف عن اللخم أنه ضرب من الأسماك الكبيرة ذات الخرطوم الذي يشبه المنشار. انظر : محمد الباشا : قاموس الكافي. بيروت ١٩٩٢، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ص ٨٦١.
(٦٧) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٩٤.
(٦٨) نفسه، ص ٢٨٥. ويبدو أنه كان هناك نوع آخر يشبه السردين وهو الذي يسميه الإدريسي بالوزق في منطقة مهرة، وكان صغير الحجم يجفف ويشمس ويعطى للماشية وهو نفس السمك الذي ذكر ابن بطوطة أنه كان يعطى علفا للماشية، انظر الإدريسي : مصدر سابق، ج٢، ص ١١٥.
(٦٩) تحفة النظار، ج١، ص ٢٨٥.
(٧٠) نزهة المشتاق، ج٢، ص ١٥٥.
(٧١) من الناحية البيولوجية يمكن لآكلات العشب أن تتغذى باللحم للحصول على البروتين ولاتزال هذه الظاهرة موجودة بعمان وقد شجعتها الأبحاث الزراعية حسب ما أكد لي أحد المتخصصين، انظر كذلك مؤنس : مصدر سابق، ص ١٠١.
(٧٢) المسالك والممالك، ص ٢٥.
(٧٣) نفسه، ج١، ص ٢٩٣.
(٧٤) تسمى اليوم حمر النفور.
(٧٥) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٩٦.
(٧٦) نفسه، ص ٢٨٥. ويذكر الحميري الذي عاش قريبا من عصر ابن بطوطة أن طعامهم - أي العمانيين - الحنطة والشعير والأرز والجاورس. انظر : مصدر سابق، ص ٤١٣، انظر أيضا : البكري : مصدر سابق، ص٣٧.
(٧٧) تحفة النظار، ج١، ص ٢٨٧.
(٧٨) يذكر الحميري عن عتر بأنها «مدينة واسعة هي فرضة عمان... وأكثر طعامهم الذرة» انظر : مصدر سابق، ص ٤٠٨.

(٧٩) ابن بطوطة : مصدر سابق، ج١، ص ٢٩٤.

(٨٠) نفسه، ص ٢٨٨.

(٨١) نفسه، ص ٢٩٦.

(٨٢) نفسه، ص ٢٩٠.

(٨٣) نفسه. زيان : مصدر سابق، ص ٢١.

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) نفسه، ج ١، ص ٢٩٧.

(٨٦) يذكر المقدسي عن أهل نزوى أن «شربهم من أنهار وآبار قد التفت بها النخيل». انظر أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. طبعة بريل ليدن ١٩٦٧، ص ٩٣. ويقول : «عمان كورة جليلة تكون ثمانين فرسخا في مثلها». ويذكر ابن الفقيه الأنواع الجيدة من التمور العمانية وهي الفرض والبلعق والخبوت. انظر : مصدر سابق، ص٣٠. والإدريسي : مصدر سابق، ج ٢، ص ١٥٢– ١٥٥. انظر أيضا القلقشندي الذي يقول عن عمان : «وهي بلدة كثيرة النخيل والفواكه» صبح الأعشى. شرحه وعلق عليه نبيل الخطيب، بيروت ١٩٨٧، (ط١)، دار الكتب العلمية، ج٥، ص ٥٣. والاصطخري : المسالك والممالك. ليدن ١٩٦٧، ص ٢٥. وابن المجاور : مصدر سابق، ص٢٨٣. والبكري: ص ٣٦-٣٧.

(٨٧) نفسه، ص ٢٩٣.

(٨٨) المصدر نفسه.

(٨٩) بطبيعة الحال هناك أكلات أخرى لم يذكرها ابن بطوطة ورد ذكرها في مصادر أخرى من بينها مثلا السويق وهو نوع من الخبز والقديد. انظر السير والجوابات، تحقيق السيدة إسماعيل كاشف. القاهرة ١٩٨٦، ج١، ص ٣٤٧ – البكري : مصدر سابق، ص ٣٦، ويشير إلى أن طعامهم الحنطة والشعير والأرز والجاورس. انظر ص ٣٧.

(٩٠) نفسه، ص ٢٩٧.

(٩١) ياقوت : معجم البلدان. بيروت (دون تاريخ)، دار الكتاب العربي، ج٤، ص ٢٨١ مادة نزوى. زيان : مصدر سابق، ص٢٢.

(٩٢) ابن بطوطة : مصدر سابق، ج١، ص ٢٨٦.

(٩٣) لما سأل الحجاج ابن القرية عن عمان كان من ضمن ما أجابه : «حرّها شديد». انظر ابن الفقيه : مصدر سابق، ص٩٢. ومما قاله بعض الشعراء عن مناخ عمان الحار :

وليس يقي من بردها جلد ثعلب ... بخوارزم مدبوغ بغير تواني

ولا جلد سمّور الفنك الذي ... يوقي به المقرور حرّ عمان

انظر المصدر نفسه، ص ٢٣٧. وذكر الأصطخري أن «عمان بلاد حارة جدا» انظر: المسالك والممالك، ص ٢٦.

(٩٤) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٨٦.

(٩٥) نفسه، ص ٢٨٧.

(٩٥م) يعمم ابن المجاور عادة حسر الرأس لدى العمانيين بقوله: «ولبسهم الأزرق مكشوفين» انظر : مصدر سابق، ص ٢٨٣.

(٩٦) نفسه، ص ٢٩٢.

(٩٧) مجموعة من علماء عمان : السير والجوابات، ج ١، ص ٣٠٩.

(٩٨) ابن بطوطة : مصدر سابق، ج١، ص ٢٨٥.

(٩٩) نفسه، ص ٢٩٢.

(١٠٠) المصدر نفسه.

(١٠١) نقلا عن زيان : مصدر سابق، ص ٤٦.

(١٠٢) أحسن التقاسيم، ص ٩٢.

(١٠٣) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٩١.

(١٠٤) اسمهان بدير صيداوي : صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة. ندوة ابن بطوطة التي نظمتها مدرسة فهد العليا للترجمة، ص ٧٤.

(١٠٥) ابن بطوطة، ص ٢٩٠.

(١٠٦) إليك نص الحكاية كما يذكرها ابن بطوطة بلسانه : ج١، ص٢٩٧-٢٩٨ : «كنت يوما عند السلطان أبي محمد بن ونخل، فأتته امرأة صغيرة السن حسنة الصورة بادية الوجه، فوقفت بين يديه وقالت : يا أبا محمد طغى الشيطان في رأسي! فقال : اذهبي واطردي الشيطان!، فقالت له : لا استطيع وأنا في جوارك يا أبا محمد! فقال لها : اذهبي فافعلي ما شئت». فذكر لي لما انصرفت عنه أن هذه ومن فعل مثل فعلها تكون في جوار السلطان، وتذهب للفساد ولا يقدر أبوها

ولا ذوو قرابتها أن يغيروا عليها. وإن قتلوها قتلوا بها لأنها في جوار السلطان.

(١٠٧) نفسه، ص ٢٨٩.

(١٠٧م) انظر ابن المجاور : مصدر سابق، ص ٢٨٣.

(١٠٨) نفسه، ج ١، ص ٢٨٧.

(١٠٩) الزاوية اسم أطلق قديما على كل مسجد صغير (رباط) يكون فيه أحد الرجال المشهورين بالتقوى والزهد ويقوم بوعظ وإرشاد وتدريس وإطعام من يرد على زاويته من الوافدين. ونذكر كنموذج رباط عبد الله بن ياسين، وغيره من الرباطات التي انتشرت في المغرب.

(١١٠) ابن بطوطة : مصدر سابق، ج١، ص ٢٨٧.

(١١١) نفسه، ج١، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

(١١٢) محمود إسماعيل : دراسات... ص ٧٧.

(١١٣) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

(١١٤) نفسه، ص ٢٨٨.

(١١٥) عبد الهادي التازي : مصدر سابق، ص ٢١٥.. ويوطن الاصطخري قبر هود في حضرموت. انظر : مصدر سابق، ص ٢٥.

(١١٦) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٩٢.

(١١٧) نفسه، ص ٢٨٦.

(١١٨) إبراهيم القادري بوتشيش : المغرب والأندلس في عصر المرابطين : المجتمع، الذهنيات، الأولياء، بيروت ١٩٩٣، دار الطليعة، ص ١٥٦.

(١١٩) نفسه، ص ١٢٦.

(١٢٠) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٨٦.

(١٢١) المصدر نفسه. وعن داء الأدر، انظر : محمد الباشا : مصدر سابق، ص ٥٠.

(١٢٢) نفسه، ص ٢٨٩.

(١٢٣) نفسه.

(١٢٤) نفسه، ص ٢٩٠. ويذكر الحميري أن عامة مدينة صحم كانوا يتميزون بشعورهم الكثيفة. انظر الروض المعطار، ص٣٧٦.

(١٢٥) ابن بطوطة : تحفة النظار، طبعة بيروت، ١٩٨٦، دار التراث، ص ٢٥٧.

(١٢٦) انظر السير والجوابات، ص ٣٠٩. وانظر كذلك : تشانغ زون بيان : مصدر سابق، ص ٢٠ الذي أورد ما شاهده الرحالة حول عامة الناس الذين «كانوا يتطيبون في هذا اليوم ويرشون وجوههم بماء الورد أو دهن العود ويحرقون خشب العود وخشب الصندل والعنبر في مباخر ويدلون فوق محارق البخور ملابسهم، ويتوجهون بعد ذلك إلى المساجد وفي الشوارع التي يمرون بها تبقى الراحة الزكية إلى فترة طويلة». انظر : الاتصالات الودية المتبادلة بين الصين وعمان عبر التاريخ. منشورات وزارة التراث القومي والثقافة، سلسلة تراثنا، عدد ٢١.

(١٢٧) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٩٦.

(١٢٨) تحفة الأعيان، ص ٣٦٢.

(١٢٩) لم تقتصر ظاهرة العبيد على المجتمع العماني فحسب، بل كانت قاسما مشتركا بين كافة المجتمعات الوسيطية. انظر على سبيل المثال ما يذكره الدرجيني عن عبيد الإمام عبد الرحمن بن رستم أمير الدولة الرستمية. طبقات مشايخ الأباضية، تحقيق إبراهيم طلاي، طبعة قسنطينة، الجزائر (دون تاريخ) ج١، ص ٤٥.

(١٣٠) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٩١.

(١٣١) نفسه، ص ٢٨٦.

(١٣٢) نفسه، ص ٢٨٥. وعن موضوع تواجد العبيد بعمان، يقول ابن النظر العماني عن بيع العبيد :

وامر عبيدك بالتسليم إن دخلوا وقت الظهيرة أو الليل قد كثبا

وقيل لا بـأس في بيـع العبيـد إذا باعوا حقيرا حشيشا كان أو حطبا

انظر كتاب الدعائم. مسقط ١٩٨٨، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة، ص ١١١.

(١٣٣) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٨٥.

(١٣٤) نفسه، ص ٢٨٧.

(١٣٤م) يذكر ابن مداد أن أمير هرمز محمود بن أحمد الكوسي بعد اعتدائه على ظفار ساق من الرقيق اثني عشر ألفا.

انظر سيرة ابن مداد. طبعة مسقط ١٩٨٤، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة، سلسلة تراثنا، عدد ٥٦.
(١٣٥) ابن بطوطة: مصدر سابق، ص ٢٩٥.
(١٣٦) نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.
(١٣٧) محمد محمدين : مصدر سابق، ص ١٦١.
(١٣٨) خصباك : مصدر سابق، ص ١٢٦.
(١٣٩) ابن بطوطة، ص ٢٩٢.
(١٤٠) نفسه، ص ٢٨٧.
(١٤١) انظر الجدول الخاص بأسماء الأعلام العمانيين في الملحق الموجود في آخر هذا البحث.
(١٤٢) ابن بطوطة : مصدر سابق، ج١، ص ٢٩٣.
(١٤٣) مثل نسيانه بعض الأسماء عند زيارته لمدينة تعز اليمنية. انظر الرحلة، ج١، ص ٢٧٤.
(١٤٤) GIBB : Ibn Battuta : Travels in Asia and Africa : 1325 - 1354. Published by August M. Kelly. Publishers New york 1969, P.12.
(١٤٥) كراتشوفسكي : مصدر سابق، ص ٤٢٨.
(١٤٦) يبدو أن انتقاد د. خصباك لابن بطوطة في كون ملاحظات هذا الأخير لا تنم عن تروّ وتفكير ومقارنة إلا نادرا، ولا تنطبق على أوصافه لعمان. انظر خصباك : مصدر سابق، ص ٢٣٢.
(١٤٧) ابن بطوطة : مصدر سابق، ج١، ص ١٩٩.
(١٤٨) نفسه، ص ٢٩٧.
(١٤٩) نفسه، ج٢، ص ٨٢.
(١٥٠) مثل ذكره لموز ظفار بأن زنة الحبة اثنتا عشرة أوقية. انظر : مصدر سابق، ج١، ص ٢٨٨.
(١٥١) نيقولا زيادة : الجغرافية والرحلات عند العرب، ص ١٨٧.
(١٥٢) المصدر نفسه.
(١٥٣) العوامري: مصدر سابق.
(١٥٤) من بين المستشرقين الذين تعرضوا لرحلة ابن بطوطة نذكر : Rosegarten, Seetzen, yule, Renau, lee, Mzik, yamamoto وانظر التفاصيل عند كراتشوفسكي : مصدر سابق، ص ٤٣٢ - ٤٣٣.
(١٥٥) الشرقاوي : رحلة مع ابن بطوطة، ص ٢٣.
(١٥٦) الأدب الجغرافي، ج١، ص ٤٢١.
(١٥٧) الشرقاوي : مصدر سابق، ص ٢١.
(١٥٨) العوامري : مصدر سابق.
(١٥٩) الشرقاوي : مصدر سابق، ص ٢٢.
(١٦٠) كراتشوفسكي : مصدر سابق، ص ٤٢١.
(١٦١) شك العديد من الباحثين في وصول ابن بطوطة إلى بعض المناطق مثل الصين والقسطنطينية وبلاد البلغار. انظر : كراتشوفسكي : مصدر سابق، ص ٢٤١. Gibb op. cit. p. 12 - 13
(١٦٢) تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج٢، ص ٤٢١. وينتقد عليه أخطاءه حول أراضي بلغار الفولجا وطواليسي الواقعة في مكان من كشين ـ صين Cachin - China
(١٦٣) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٦.
(١٦٤) ابن خلدون : مصدر سابق، ص ٣٢٣.
(١٦٥) المصدر نفسه.
(١٦٦) نقولا زيادة : مصدر سابق، ص ١٨٩.
(١٦٦م) ابن حجر : مصدر سابق، ص ١٠٠.
(١٦٧) انظر الشرقاوي : مصدر سابق، ص ١٧.
(١٦٨) نفسه، ص ١٤. العوامري : مصدر سابق.
(١٦٩) ابن حجر العسقلاني : مصدر سابق، ص ١٠٠ - الشرقاوي : مصدر سابق، ص١٨.
(١٧٠) تحفة الأعيان، ج١، ص ٣٦٣.
(١٧١) انظر التفاصيل عند : عبد السلام شقور : البعد الصوفي في حياة ابن بطوطة من خلال رحلته. ندوة ابن بطوطة، ص٣٢٥.
(١٧٢) ابن حجر : مصدر سابق، ص ١٠٠. عبد النبي ذاكر : استراتيجية الغرائبية في الرحلة البطوطية. ندوة ابن بطوطة،

ص ٣٨٠.
(١٧٣) عبد الرزاق جبران : العجائبي في رحلة ابن بطوطة. ندوة ابن بطوطة، ص ٥١.
(١٧٤) تحفة النظار، ج١، ص ٣٧.
(١٧٥) اسمهان بدير صيداوي : مصدر سابق، ص ٧٣.
(١٧٦) انظر نموذجا لجواب ورد في كتاب «السير والجوابات» ورد فيه : «أن الجلندي رحمه الله كتب إلى أبي عبيدة وحاجب ومن قبلهما من الفقهاء في مسائل : ما تقولون في رجل وجد على بطن امرأة ولم يعرف ذلك، فكتبوا نرى الإمام يعزرهما ويقامان للناس». ص ٢٨٤ - ٢٨٥.
(١٧٧) خصباك : مصدر سابق، ص ١٤١.
(١٧٧م) تحفة الأعيان، ج١ ، ص٣٦٥.
(١٧٨) شعيب حليفي : مستويات السرد في رحلة ابن بطوطة. ندوة ابن بطوطة، ص ٣٦٩.
(١٧٩) تحفة الأعيان : ج١، ص ٣٦٨.
(١٨٠) من عجائب النساء التي يذكرها ابن بطوطة على سبيل المثال خاتون السلطان محمد أوزبك خان التي كان يجدها كل ليلة بكرا، والكفتار التي تقتل بنظرتها فقط، ثم المراة التي لها ثدي واحد... إلخ.
(١٨١) ردّد بعض البلدانيين هذه الفكرة إذ ورد عند ابن المجاور بيتان شعريان يظهر من خلالهما أن ابن ملجم وصل إلى درجة النبوة :

صلـــى اللــــه وسلـــم على شـهـيد ابن ملجم
هـذا الـذي ضـرب الـشـرك بـالـسـيـف حـتـى تـثـلـم

انظر : صفة بلاد اليمن، ص ٢٧٦.
(١٨٢) انظر : الاصطخري : مصدر سابق، ص ٢٦ حيث يقول إن طائفة الشراة مستقرة بنزوى. وانظر كذلك ابن حوقل : صورة الأرض. بيروت ١٩٧٩، نشر مكتبة دار الحياة، ص ٣٩. ياقوت الحموي : مصدر سابق، ج٤، ص ٢٨١. الادريسي: مصدر سابق، ج٢، ص ١٥٨. ابن المجاور: مصدر سابق، ص ٢٧٥- ٢٧٨.
(١٨٣) صنفت مؤلفات عدة من طرف علماء عمانيين وغيرهم تفند هذا الطرح نذكر من بينها :
- إبراهيم بيوض : الأباضية ليسوا خوارج ضمن أجوبة وفتاوى، نشر دار الدعوة، نالوت، ليبيا ١٩٧١، ص ٣٧ - ٥٣.
- سالم بن حمود السيابي : أصدق المناهج في تمييز الأباضية من الخوارج. تحقيق د. السيدة إسماعيل كاشف، مسقط ١٩٧٩ مطابع سجل العرب، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة.
(١٨٤) تحفة الأعيان، ج١، ص ٣٦٣.
(١٨٥) من المعروف في الفقه الأباضي وجود «إمامة الدفاع». وفي هذا الصدد يذكر ابن رزيق عن الإمام سعيد بن عبد الله الحواري بن عثمان أنه «كانت بيعته على الدفاع». انظر الشعاع الشائع باللمعان في ذكر أئمة عمان، تحقيق عبد المنعم عامر. مسقط ١٩٨٤، منشورات وزارة الثقافة والتراث القومي، ص ٦١.
(١٨٦) تحفة الأعيان، ج١، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.
(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٤.
(١٨٨) ابن بطوطة ورحلاته، ص ١٠٥.
(١٨٩) عن هذه الفرق انظر الشهرستاني : الملل والنحل. تحقيق محمد السيد الكيلاني، القاهرة ١٩٦٧، ج١، ص ١٣٦ وكذلك: إسماعيل العربي : معجم الفرق والمذاهب الإسلامية. طبعة البيضاء ١٩٩٣. منشورات دار الآفاق الجديدة، ص ١٢٧، ١٣٦، ٤٠٩.
(١٩٠) عبد الهادي التازي : مصدر سابق، ص ٢١٩ .
(١٩١) لخص ابن جزي في مقدمته أن ابن بطوطة أثر المغرب «اختيارا بعد طول اختبار البلاد والخلق ورغبته للحاق بالطائفة التي على الحق». انظر: مصدر سابق، ص ٢٥.
(١٩٢) ابن بطوطة : مصدر سابق، ص ٢٩٧ .
(١٩٣) المصدر نفسه.
(١٩٤) يقول ابن المجاور في هذا الصدد عن طعام العمانيين : «مأكولهم التمر والسمك» انظر : صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز، ص ٢٨٣.
(١٩٥) أورد تشانغ من خلال كتاب سجل الأمم الأجنبية أن هناك وصفا لأحوال عمان «إن عادات الناس في دولة ونمان في الحياة تشبه عادات الناس في دولة ووبا (مرباط) وأنهم يأكلون خبز التنور ولحم الغنم ويشربون الحليب ويأكلون السمك والخضروات». انظر : مصدر سابق، ص١٤.

(١٩٦) تشانغ : المصدر نفسه.
(١٩٧) ابن بطوطة : تحفة النظار، طبعة بيروت ١٩٨٦، دار التراث، ص ٢٥١.
(١٩٨) سورة الأنعام، الآية ١٤٥.
(١٩٩) السالمي : مصدر سابق، ج١، ص ٣٦٧.
(٢٠٠) ابن بطوطة : مصدر سابق، ج١، ص ٢٩٤.
(٢٠٠م) نزهة المشتاق، ج٢، ص ١٥٥.
(٢٠١) السالمي : مصدر سابق، ج١، ص ٣٦٢.
(٢٠٢) نفسه، ص ٣٦٧.
(٢٠٣) نفسه، ص ٣٦٦.
(٢٠٤) السالمي : مصدر سابق، ص ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٢. ومدينة طيوي المقصودة في النص تقع عند مدخل وادي طيوي على ساحل منطقة الحجر الشرقية.

المصادر والمراجع

(١) القرآن الكريم.

(٢) ابن بطوطة، محمد بن عبد الله الطنجي (ت عام ٧٧٠هـ): تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. تحقيق د. محمد علي المنتصر، منشورات مؤسسة الرسالة (د.ت.م)، جزءان.
طبعة أخرى : طبعة بيروت ١٩٨٦، دار التراث.

(٣) ابن حجر، شهاب الدين أحمد العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ): الدرر الكامنة في أخبار المائة الثامنة. تحقيق محمد سيد جاد الحق، طبعة مصر (د.ت.)، دار الكتب الحديثة، الجزء الرابع.

(٤) ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي بن حوقل الموصلي (ت٣٦٧هـ): صورة الأرض. طبعة بيروت ١٩٧٩، نشر مكتبة دار الحياة.

(٥) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن (ت٨٠٨هـ):
المقدمة. طبعة بيروت (د. ت.) دار الكتاب اللبناني.

(٦) ابن رزيق، حميد بن محمد بن بخيت (ت١٢٩١هـ): الشعاع الشائع باللمعان في ذكر أئمة عمان. تحقيق د. عبد المنعم عامر، طبعة مسقط ١٩٨٤، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة.

(٧) ابن رزيق: الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين. تحقيق د. عبد المنعم عامر ود. محمد مرسي عبد الله، طبعة مسقط ١٩٨٣(ط٢)، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة.

(٨) ابن الفقيه، أبو بكر أحمد بن إبراهيم الهمذاني (ت في أوائل القرن الرابع الهجري) : مختصر كتاب البلدان، طبعة بريل ليدن ١٩٦٧.

(٩) ابن مداد، عبد الله محمد بن مداد (ت ٩١٧ هـ): سيرة عبد الله بن مداد. طبعة مسقط ١٩٨٤، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة، سلسلة تراثنا، عدد ٥٦.

(١٠) ابن المجاور، جمال الدين أبو الفتح يوسف بن يعقوب الشيباني الدمشقي: صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز. نشره أوسكر لوفرفين، منشورات المدينة ١٩٨٦ (ط٢).

(١١) ابن النظر، أحمد بن سليمان بن عبد الله بن أحمد السموئلي (عاش في القرن الخامس الهجري): كتاب الدعائم. طبعة مسقط ١٩٨٨، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة.

(١٢) أبو الفدا، عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر (ت٧٣٢هـ): المختصر في أخبار البشر، طبعة باريس ١٨٤٠.

(١٣) الإدريسي، الشريف أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس (ت ٥٦٠ هـ): كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. منشورات المعهد الجامعي الشرقي بنابولي، تحقيق مجموعة من الباحثين، طبعة نابولي - روما (ط٢) (د. ت.)، الجزء الثاني.

(١٤) الأزكوي، سرحان بن سعيد : كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة (القرن ١٢ هـ). تحقيق ودراسة وتعليق د. أحمد عبيدلي، طبعة نيقوسيا، قبرص ١٩٨٥، دلمون للنشر.

(١٥) الإصطخري، ابن إسحق إبراهيم بن محمد الفارسي (ت في النصف الأول من القرن الرابع الهجري): كتاب المسالك والممالك، ليدن ١٩٦٧.

(١٦) البكري، أبو عبيدة عبيد الله بن عبد العزيز بن محمد بن أيوب (ت ٤٨٧هـ): جزيرة العرب من كتاب المالك والمسالك. تحقيق د. عبد الله يوسف الغنيم، طبعة الكويت ١٩٧٧، ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع.

(١٧) الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الصنهاجي (ت حوالي ٧١٠هـ): الروض المعطار في خبر الأقطار. تحقيق د. إحسان عباس. طبعة بيروت ١٩٨٤.

(١٨) الدرجيني، أبو العباس أحمد بن سعيد (القرن٧هـ): طبقات مشايخ الأباضية. تحقيق إبراهيم طلاي، طبعة قسنطينة- الجزائر، (د.ت.) الجزء الأول.

(١٩) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم أبو الفتح (ت ٥٤٨هـ): كتاب الملل والنحل. تحقيق محمد السيد الكيلاني، طبعة القاهرة ١٩٧٦، الجزء الأول.

(٢٠) القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي (ت٨٢١ هـ): صبح الأعشى في صناعة الانشا، شرحه وعلق عليه نبيل الخطيب، بيروت ١٩٨٧ (ط١)، دار الكتب العلمية، الجزء الخامس.

(٢١) المقدسي، شمس الدين البشاري (ت ٣٨٠هـ): أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. طبعة بريل ليدن ١٩٦٧.
(٢٢) الهمذاني، الحسن بن أحمد بن الحائك(ت٩٤٥م) صفة جزيرة العرب. تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي. طبعة الرياض ١٩٧٧. منشورات داراليمامة للبحث والترجمة والنشر.
(٢٣) ياقوت الحموي، أبو عبد الله بن عبد الله الرومي (ت٦٢٦هـ): معجم البلدان. طبعة بيروت ١٩٧٩، دار إحياء التراث العربي، الجزء الرابع.
(٢٤) إسماعيل العربي: معجم الفرق والمذاهب الإسلامية، طبعة البيضاء ١٩٩٣، منشورات دار الآفاق الجديدة.
(٢٥) اسمهان بدير صيداوي: صورة المرأة في رحلة ابن بطوطة. بحث نشر ضمن أعمال ندوة ابن بطوطة التي نظمتها مدرسة فهد العليا للترجمة بطنجة سنة ١٩٩٣.
(٢٦) تشانغ زون بيان : الاتصالات الودية المتبادلة بين الصين وعمان عبر التاريخ. طبعة مسقط، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة، سلسلة تراثنا، عدد ٢١.
(٢٧) حامد غانم زيان : الحياة الاجتماعية بالخليج خلال العصور الوسطى في ضوء مشاهدات ابن بطوطة، طبعة دبي١٩٩٣.
(٢٨) حسين محمد فهيم : أدب الرحلات، دراسة تحليلية من منظور اثنوغرافي. منشورات سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٣٨، الكويت، يونيو ١٩٨٣.
(٢٩) حسين مؤنس: ابن بطوطة ورحلاته، تحقيق ودراسة وتحليل. طبعة القاهرة ١٩٨٠، دار المعارف.
(٣٠) سعيد عبد الفتاح عاشور وخليفة عويضات: عمان والحضارة الإسلامية. منشورات جامعة السلطان قابوس، طبعة مسقط ١٩٩٤ (ط٩).
(٣١) شاكر خصباك: ابن بطوطة ورحلته. منشورات دار الآداب، بيروت (د.ت.).
(٣٢) شعيب حليفي: مستويات السرد في رحلة ابن بطوطة. بحث نشر من أعمال ندوة ابن بطوطة التي نظمتها مدرسة فهد العليا للترجمة، طنجة ١٩٩٣.
(٣٣) عبد الرزاق جبران : العجائبي في رحلة ابن بطوطة. بحث نشر ضمن أعمال ندوة ابن بطوطة التي نظمتها مدرسة فهد العليا للترجمة، طنجة ١٩٩٣.
(٣٤) عبد السلام شقور: البعد الصوفي في حياة ابن بطوطة من خلال رحلته. بحث نشر ضمن أعمال ندوة ابن بطوطة التي نظمتها مدرسة فهد العليا للترجمة بطنجة سنة ١٩٩٣.
(٣٥) عبد الله الحارثي: بنو نبهان والأوضاع الاقتصادية في عهدهم. رسالة ماجستير (مرقونة)، نوقشت بجامعة القاهرة- كلية الآداب سنة ١٩٩٠.
(٣٦) عبد النبي ذاكر: استراتيجية الغرائبية في رحلة ابن بطوطة. بحث نشر ضمن أعمال ندوة ابن بطوطة التي نظمتها مدرسة فهد العليا للترجمة، طنجة ١٩٩٣.
(٣٧) عبد الهادي التازي: الصلات التاريخية بين المغرب وعمان، بحث نشر ضمن أعمال حصاد ندوة الدراسات العمانية. نوفمبر ١٩٨٠، المجلد الثالث.
(٣٨) كراتشوفسكي، أغناطيوس بوليانوفتش: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة د. صلاح هاشم، منشورات الجامعة العربية بالقاهرة، طبعة موسكافا - لينينكراد ١٩٥٧، الجزء الأول.
(٣٩) محمد الباشا: الكافي، طبعة بيروت ١٩٩٢، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
(٤٠) محمد الشرقاوي: رحلة مع ابن بطوطة، طبعة القاهرة ١٩٦٨، مكتبة الانجلو المصرية.
(٤١) محمد العوامري: مهذب رحلة ابن بطوطة، طبعة بيروت ١٩٨٥ (ط٢) دار الحداثة.
(٤٢) محمد محمود محمدين : التراث الجغرافي الإسلامي، طبعة الرياض ١٩٨٤ (ط٢) دار العلوم للطباعة والنشر.
(٤٣) محمود إسماعيل: دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي، طبعة القاهرة ١٩٩٤، سينا للنشر.
(٤٤) نقولا زيادة : الجغرافية والرحلات عند العرب، طبعة بيروت (د.ت.) مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر.
(٤٥) نور الدين السالمي : تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، طبعة مصر (د.ت.) مطبعة الإمام، المجلد الأول.
(٤٦) GIBB (H.A.K.): Ibn Battuta: Travels in Asia and Africa: 1325-1354. published by Augustus M.Kelly. New York, 1969.

البصير والتنوير ..
رجل وموقف

طالب الرفاعي*

النشأة الأولى

«في الكويت اليوم كتاب مجيدون وشعراء مفلقون .. للكويت الحق في أن تفتخر بمواهبهم، فإنهم على كثرتهم وعلى إجادة الجل منهم في المنظوم والمنثور إجادة تستفز الشعور وتحرك الأوتار، لم يلجوا مدارس راقية، ولم يتهذبوا على أيدي أساتذة ماهرين» . (١)

هكذا قدّم شيخ المؤرخين الكويتيين المرحوم عبدالعزيز الرشيد، وصفاً دقيقاً لوضع الحركة الأدبية في كويت العشرينيات من هذا القرن. وإذا ما أُخذ في الحسبان أن الطبعة الأولى من كتاب الرشيد (تاريخ الكويت) صدرت عام (١٩٢٦م) ، يتضح كم كانت تلك الفترة مليئة بمتغيراتها، سواء على مستوى الداخل الكويتي، أو على مستوى دول الجوار، التي كانت بمجملها تصارع أيامها، تتلمس قشرة تكونها

* قاص وروائي من الكويت .

بحثاً عن ملامح التشكل والميلاد الأول، أو على مستوى البعد العالمي، حيث صراع الدول المستعمرة الكبرى على الدخول، ومن ثم ضمان موطىء قدم ووجود دائم لها داخل دول هذه المنطقة.

تحت سقف بيئة مضطربة مليئة بأحداثها، مسوّرة بحجب الخوف والمحاذير وحروب الفكر الحر، أبصر الطفل عبدالرزاق إبراهيم علي العبدالله الناصر النور، الذي حمل فيما بعد لقب «البصير» وعُرف به. كان ذلك على وجه التقريب عام (١٩١٩م)، وهو أقرب التواريخ إلى الحقيقة.(٢)

مصابٌ موجع ألمَّ بهذا الطفل، أخذه على حين غرة . خسارةٌ فادحة، حادثٌ علامة وقع له في سنته الرابعة: أكل مرض الجدري اللعين وجهه، جاء على عينيه، فأورثه العمى. حجب عنه بياض ضوء الشمس وخضرة الشجر وزرقة البحر ولون ثوب أمه ووجوه إخوته وأقرانه. وحول مرض الجدري سجل الدكتور ستانلي ماليري شهادته قائلاً : « في مجال الحديث عن الأمراض سأتعرض باقتضاب إلى مرض الجدري. فقد كان ينظر إليه على أنه من الله فإما الشفاء منه أو الموت به. ولم يكن أحد ليستدعي الطبيب إذا أصيب بالجدري. فلم يكن هناك علاج له، ولم يطلب مني طوال السنين التي قضيتها في الجزيرة العربية معالجة الجدري إلا في حالات نادرة جداً. ومن الأرجح أن الجدري هو السبب في نسبة عالية من الإصابات بالعمى في الجزيرة العربية، وكان من الممكن حتماً حماية هذه العيون لو أنها عولجت وأبقيت نظيفة أثناء الإصابة بالمرض». (٣)

بينما انتشر مرض الجدري الفتاك في عيون الكبار والصغار، أطفأ نورها، تركها حفراً خاوية مظلمة، ظل رجال الدين المتزمتين يصرّون على ظلاميتهم وجهلهم، ينظرون لمن يطلب العلاج على أنه عاصٍ يعترض على أمر الله !

تكالب الجميع على عيني الطفل عبدالرزاق : مرض الجدري التعيس ، سطوة التيار الديني المتزمت بآرائه المتخلفة، وموقف والد عبدالرزاق المنساق خلف رجال الدين !

«لعل البعض أو كثيراً من الناس كانوا يعتقدون أن المعالجة بالطرق الحديثة ضرب من الخروج على العادات والتقاليد وأوامر الدين، فلا يجوز عندهم أن تكافح الأمراض السارية بالتطعيم لأن في ذلك مخالفة لقضاء الله وقدره.. أعرف بعض الأشخاص راجع بعض الفقهاء في تطعيم ابنه

ضد مرض الجدري، فكان جواب الشيخ الفقيه: يابني دع قضاء الله يجري حيثما أراد. فأطاع المسكين أمر شيخه وذهبت عينا ابنه، مما جعله يعيش في ظلام طول حياته». (٤)

هكذا يعرض عبدالرزاق البصير حادثة فقدانه لبصره. ولم يكن المقصود بكلمة«الأشخاص» سوى والده، وكما أكّد ذلك بنفسه خلال المقابلة التليفزيونية التي عرضها له تليفزيون الكويت مساء يوم السبت الموافق ١ / ٥ / ١٩٩٩ ، فقد قال في تلك المقابلة والمرارة تغشي حسّه : «كلما ذكرت تلك الحادثة تألمت ! لو كان جواب الرجل جواباً آخر لكنت قد حظيت بنعمة البصر». وأردف متابعاً واللوعة لا تفارق نبرته : «أبي كان يخضع جداً لما يقوله الفقهاء في ذلك الزمان».

بوعي الغريزة انعطف عبدالرزاق الطفل الضرير المتاع بحياته باحثاً عن نور آخر يستعين به على اكتشاف ومعرفة وفهم ما يدور حوله، نورٌ أكثر حضوراً وتمثلاً ، وأقدر على تعويض ظلمة اللحظة الحاضرة، بضياء عصور الدنيا كلها!

نكاد نجزم، أن جمرة وحسرة فقدان البصر ظلت تكوي قلب الصغير، كبرت معه، ما فارقت صدره يوماً، فحزم أمره، نذر عمره وصوته وقلمه لمحاربة الجهل، والوقوف في وجه ظلم وظلام المتزمتين دينياً وتبريراتهم الواهية، أولئك الذين يسحبون على الدوام نبض وهمة المجتمع الكويتي نحو القاع، ليبقى غارقاً في تخلّفه ووحشته وعزلته ، بعيداً عن نور العلم والتطور والتغيير، مشدوداً إلى ظلام الخرافة والشعوذة، وسكون الجمود.

في غرفة صغيرة بحوائط طينية، وعلى حصير من خوص النخل جلس الصبي الضرير يتلقى درسه الأول في حفظ القرآن الكريم، في مدرسة الكتاتيب، لدى مُدرسته الأولى المرحومة الفاضلة (صالحة الشمالي)، وأية مفارقة تكمن في أن دروسه الأولى كانت في مدرسة مختلطة، فتيان وفتيات! عفوية خالصة، ونقاء أبيض. أطفال في عمر الزهور، الكل جلوس، يكاد كتف الصبي أن يلامس كتف جارته الصغيرة، بينما تضج الغرفة بأنفاسهما وأصواتهما المتداخلة، « وكان هذا أمراً شائعاً ومقبولاً في الكويت وما جاورها من بلدان الخليج » . (٥)

كانت قوة حافظة صغيرنا الضرير متوقدة حاضرة ومبرزة، لا يقف شيء في وجهها، لذا تميّز عن أقرانه. حَفَظَ القرآن الكريم عن ظهر قلب ، تخرج من تلك الغرفة – المدرسة، انتقل لدراسة اللغة العربية على يد أحد الفقهاء لهدف تعلم الخطابة ... « ثم رأى فيه شيخ مذهبه نباهة وذكاء وفطنة، فتعهد سقيه، وأنهله من علوم العربية وعلوم الفقه حتى صار قاضياً. وقرأ حين ناهز

العشرين مع ابن شيخه كتب العصر فتأثر بأفكارها فأحسن فهم الحياة والعصر. ورأى الدين سماحة لا تكلفاً . واسعاً لا يضيق بما يضيق به رجال الدين. فلقد رأى في الدين متسعاً من الأمل، ورأى في الحياة ما يستحق أن يُجنى، ورأى الله هاتفاً بعباده ألا ينسوا نصيبهم من الدنيا». (٦)

انتقل إلى حلقات العلم، فدرس الفصاحة والبلاغة، وعلم المعاني والبديع، وكان يميل إلى الأدب والبلاغة وعلم البيان وتعلم الشعر. (٧)

شقّ الفتى الضرير بقامته المديدة طريقه في المجتمع الكويتي، متسلحاً بصوت جهوري رخيم، وبما يحفظ من آيات قرآنية وأحاديث نبوية وحوادث تراثية وأبيات شعر. صار خطيباً مفوهاً في المحافل الدينية ومجالس العزاء في «الحسينيات» ، وصار له حضوره المتميز وصوته ولغته، لكن نفس الفتى الوثابة ما لبثت أن جزعت من حبسها، كأن حبس بصره أورثه النقمة على أي نوع من أنواع الحبس والجمود، ضجرت روحه أن تبقى رهينة تدور في الفلك ذاته، كره رتابة يومه وجدية وغلظة عمله، أحسَّ أن طموحه وخفق قلبه لايقفان عند حد الخطب والخطابة والمجالس الدينية، فهجر تلك المحافل والمجالس بأجوائها الدينية القح، مال عن دربها، عمد إلى التفكر في سماء أخرى تكون أكثر رحابة، وأوسع مدىً، وأجمل ألقاً !

التهم الشاب عبدالرزاق البصير في تلك المرحلة كل ما وقع تحت يديه من كتب الفقه والأدب وعلم المعاني والبلاغة والشعر، وتردد على مجالس الأدباء والشعراء.. هفا قلبه المتوقد لكل فكر جديد صاعد مقتحم، ولم يكن يعادل سعادته شيء قدر فرحته بالوقوع على كتاب جديد يسمعه مقروءاً بصوت قريب أو صديق.

كتاب « الأيام» لعميد الأدب العربي الدكتور طه حسين، كان كتاب البشارة، كتاب المنعطف في حياة أديبنا البصير، فلقد كان قبل قراءته متردداً قلقاً محبطاً، تروح وتجيىء به أفكاره، فلم يكن متأكداً واثقاً من قدرة الضرير على المشاركة والفعل في الحياة الأدبية والاجتماعية، وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق بمستوى الكتابة والنشر.

«لقد شكل هذا الكتاب لي المفتاح الذهبي المفقود لأبواب العلم والمعرفة، لأني كنت اعتقد قبل قراءة هذا الكتاب أن الضرير لا يستطيع أن يساهم في الحياة الأدبية، ولا الحياة العامة، ولما قرأت هذا الكتاب تفتحت أمامي أبواب الحياة، فهو من أعظم الكتب التي أثرت فيَّ ، فقد ساهم في

تغيير سلوكياتي الاجتماعية، واتجاهاتي الأدبية من قراءة السجع وكتابته، إلى الكتابات الأدبية والأحاديث المرسلة». (٨)

هكذا يعترف البصير بفضل كتاب «الأيام» عليه، وكيف قاده إلى عالم الكلمة، دفعه إلى خوض غمار الكتابة والنشر. في عام ١٩٤١ نشر البصير أول مقال له في (مجلة البحرين) التي كان يرأس تحريرها حينذاك الأديب عبدالله الزايد، ووقتها أطلق عليه الأديب والكاتب البحريني عبدالرحيم زوربه لقب (البصير) فاستهواه هذا اللقب، طربت له نفسه، أحسّه قريباً إلى قلبه ووجدانه، فوقّع به مقاله التالي ، وبقي ملازماً له طوال حياته.

عمل لسنوات في بداية حياته قاضياً في المحاكم الخاصة بالأحوال الشخصية، لكن قلبه ظل شغوفاً متعلقاً برقة الأدب وسحر الكلمة، وظلت نفسه تتوق لمجالسة ومسامرة الأدباء والشعراء والمتنورين، والخوض معهم في كل علم وفكر جديدين. عشق القراءة، متعة الجليس، العالم الملون الأوسع، الأكثر حضوراً، والأقدر على رسم وتشخيص شتى الصور والحوادث . القراءة، الضياء الذي لا يخبو، والنغم الرقيق الذي تأنس الروح لشجنه وموسيقاه.

منذ نشر البصير أول مقال له وهو في مطلع العشرينيات، لم يتوقف عن نهمه في القراءة، ولا امتنع عليه قلمه.. قرأ في مختلف أنواع المعارف والاتجاهات، وكتب في شتى المواضيع الأدبية والاجتماعية والسياسية، وكان مشاركاً حاضراً في كل المناسبات الأدبية سواء على مستوى الكويت أو منطقة الخليج أو المنتديات العربية.

عربي القلب والقالب، عربي الروح والهوى، عربي الحرف والرسم، هكذا كان أديبنا البصير، فبين بساتين وحدائق أمهات الكتب العربية تربى ، شرب من نبعها الصافي، ارتوت روحه بمائها، فأثمر فيه ذلك النبع، ظل مخلصاً لعروبته وقوميته وعربيته في كل الظروف ، وتحت قصف أصعب المحن.

إثر قراءته لكتاب «الأيام» نشأت بين عبدالرزاق البصير وعميد الأدب العربي علاقة حميمة، زادها الكلمة، ومدادها همة الرجلين المتوقدة التي لا تكلّ من أجل التنوير والتجديد، وخصوصاً اشتراكهما في فقدان حاسة البصر، وقد رشّح الدكتور عميد الأدب العربي البصير ليكون عضواً مراسلاً للمجمع اللغوي في القاهرة، وتم قبوله بتاريخ ٢/٢١/ ١٩٦٨ ، ليصبح عبدالرزاق البصير أول كويتي يدخل إلى المجمع اللغوي!

في خطوة تظهر المكانة المرموقة، والسمعة الطيبة، والثقة الكبيرة التي حاز عليها عبدالرزاق البصير على مستوى دولة الكويت ، فلقد تولى عام ١٩٥٦ وظيفة أمين مكتبة دائرة المطبوعات والنشر، ثم أكمل عمله كأمين لمكتبة وزارة الإعلام حتى عام ١٩٩١ . وهذا يعني أن البصير أمضى حوالي خمسة وثلاثين عاماً أميناً وصديقاً للكتب ، تربطه بها علاقة يومية حميمة دونما انقطاع أو ملل.

تمَّ انتخاب البصير عضواً لمجلس إدارة رابطة الأدباء في الكويت منذ عام ١٩٦٧، وحتى طلب إعفاءه من العضوية عام ١٩٨٠ .

خلال حياته الأدبية والفكرية الطويلة شغل عضوية أكثر من لجنة ومجلس استشاري ، حيث عمل عضواً في لجنة التراث العربي، والمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، والمجلس الاستشاري للإعلام، ولجنة الرقابة.

الملامح الأساسية للإنتاج الأدبي

خلافاً لمئات المواضيع الأدبية والفكرية والاجتماعية التي نشرها عبدالرزاق البصير على امتداد رحلته الطويلة مع الحرف والكلمة ، وفي مختلف مجلات وصحف ومطبوعات العالم العربي، فإننا - التزاماً وتأكيداً للمنهج العلمي للدراسة - سنقصر دراستنا على تناول مؤلفاته المطبوعة بين دفتي كتاب، والتي يمكن للقارىء الرجوع إليها، والتحقق من أي معلومة يود النظر فيها، خصوصاً وأننا نعتقد أن البصير قد أودع في هذه الكتب خلاصة أفكاره وآرائه وقناعاته، كما وأن البحث عن مقالة صحافية صغيرة في جريدة يومية عمل شاق ومضن، ولا يتوفر دائماً للدارس أو الباحث.

لعبدالرزاق البصير ستة مؤلفات ، نوردها حسب تواريخ صدورها :

١- تأملات في الأدب والحياة

(مطبعة الجبل، درعون/حريصا - لبنان ، الناشر : مكتبة الأمل/ الكويت، ١٩٧٥)

٢- في رياض الفكر

(وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٧٩)

٣- شعراء مجهولون معروفون

(شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨١)

٤- الخليج العربي والحضارة المعاصرة

(وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٦)

٥- نظرات في الأدب والنقد

(كتاب العربي، سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكتاب الثامن والعشرون،١٥/٧/١٩٩٠

٦- الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم

(وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٩٥)

من الملفت للنظر أن أربعة وثلاثين عاماً تفصل بين تاريخ نشر أول مقال صحفي لعبدالرزاق البصير والذي نشره في (مجلة البحرين) عام ١٩٤١م، وبين تاريخ نشر أول كتبه (تأملات في الأدب والحياة) عام ١٩٧٥ ! علماً بأن الكتاب تكوّن من مجموعة مقالات سبق نشرها، فما هو السر وراء تأخر نشر كتاب البصير الأول؟ وما الذي أودع الصبر في قلب البصير وحال دون تفكيره بطباعة كتابه الأول، على الرغم مما هو معروف عن طبع البصير المتوقد والمتحفز، ونشاطه الوفير، وإغراء الميلاد الأول لأي كتاب؟

إن الدارس الفاحص لسيرة الرجل الأدبية والحياتية، يجد فيه صفة التأني، والتدقيق، ومراجعة النفس، ومحاولة التيقن، قبل البت في أي موضوع. ربما كان فقده لبصره صغيراً ألزمه وأورثه التأكد من موقع قدمه قبل أن يخطو خطوة، إضافة إلى تهيبه الكبير وشكّه في قدرة الكاتب الضرير على المشاركة في الحياة الأدبية، والذي كاد يقف في وجهه، يقضي عليه في مهده، لولا اطلاعه على كتاب «الأيام»، ومعرفته أن صاحبه ضرير، وأنه عميد للأدب العربي. إن مجمل هذه الأسباب، إضافة إلى نشأة الفتى الدينية المتحفظة، وطبيعة المجتمع الكويتي المحافظ، وإحساس البصير بثقل وجسامة مهمة الكاتب، ورسالة الكتاب المقدسة، وتواضع البصير الجم، هذه الأسباب مجتمعة، حالت دون تسرع البصير في طباعة كتابه الأول، كما وطبعت كتبه اللاحقة جميعها بالملمح ذاته ، ونقصد به : أن الكتب جاءت تجميعاً لمقالات سبق نشرها، وكأن البصير كان يلتمس الضوء الأخضر للمرور بنشرها صحفياً أولاً، ومن ثم يصيخ السمع لردة فعل المتلقي

عبر ما يصله في مجالس الأدب والفكر، قبل أن يتشجع فيقدم مطمئناً على طبعها ونشرها بين دفتي كتاب.

«وكاتب هذه السطور إذ يقدم هذه الأحاديث المتواضعة إنما هو من باب الاستجابة لكثير من الأصدقاء» . (٩) بهذه الكلمات خطَّ البصير مقدمة كتابه الأول، والشيء نفسه أعاده في مقدمة كتابه الثاني : «لقد دفعني إلى نشر هذا الكتاب ما سمعته من إلحاح شديد من بعض الأصدقاء بلغ حد العتاب والنقد». (١٠)

درج البصير على تجميع مواده الأدبية (مقالات ، خواطر، آراء ..) المنشورة، وإصدارها ثانية في كتب. ولم يقم بنشر أي كتاب مادته الأدبية بأكملها جديدة، مما يعدّ مأخذاً عليه، لكونه درج على أن يجعل من كتبه ملفاً تجميعياً لمادة سبق وأن اطلع عليها القارىء، ودون أن يتحف فكر القارىء بمادة بكر جديدة، كما وأن هناك مواضيع بعينها تكرر نشرها في أكثر من كتاب ودون أي تغيير.

إن الدارس المتفحص لنتاج البصير يستطيع الوقوف دون عناء على قضايا أساسية مشتركة، شكلت خارطة عالمه الكتابي. فمنذ بداياته الأولى، مروراً بمراحل عمره المختلفة، وانتهاء عند آخر ما خط قلمه، ظل البصير وفياً مخلصاً ملتزماً مدافعاً عن قضايا بعينها. قضايا تشربتها نفسه من عالمه الخاص، وتلقاها من بيئته ومحيطه الاجتماعي، وقراءاته واطلاعاته المتجددة والمستمرة والدائمة. قضايا آمن بها، فرشح بها خاطره وقلمه. طرقها مراراً، نافح في سبيلها، ماكلَّ عن المناداة بها، ولا عجز عن ترديدها. قضايا ترسم خطاً بيانياً واضحاً للهاجس الفكري الإنساني الذي سكن عقل وقلب الرجل، والمهمة الرفيعة الشاقة التي نذر عمره لها. ويمكننا تلخيص هذه القضايا على النحو التالي:

١- قيمة الأدب والأديب، ووظيفة الفن الاجتماعية.

٢- الحكم والسلطة، والمشاركة الشعبية.

٣- المناداة بالتنوير، ونبذ تزمت التيار الديني.

٤- الديمقراطية وحرية المثقفين.

٥- حرية المرأة.

٦- إدانة السلطة العثمانية.

٧- التراث.

٨- اللغة العربية واللهجة العامية.

٩- النقد الأدبي.

١٠- القومية والوحدة العربية.

١١- الصحافة وأدب الحوار.

١٢- المنطق والعلم، والتخطيط المستقبلي.

١٣- غزو النظام العراقي.

١٤- متفرقات.

إن مجمل القضايا الإنسانية والفكرية التي شغلت فكر البصير، وحركت قلمه على امتداد رحلته الأدبية الطويلة، إنما أفرزت ملامحها الخاصة، على مستوى اللغة وأسلوب الكتابة، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

١- استخدام اللغة العربية المبسطة والبعد عن العامية.

٢- سهولة الطرح المباشر ووضوح الرؤية.

٣- استخدام الاستشهادات الشعرية.

٤- التوجه إلى قارئ عام.

٥- استخدام المنطق والحجة والإقناع.

٦- الميل إلى الاختصار وعدم الإطناب.

٧- الجراءة في قول الرأي الحق.

كان البصير حاضراً في مجمل المتغيرات من حوله، متسلحاً بقلمه السيال، متوثباً للمشاركة في أي حادث فكري أو إنساني، سواء كان على المستوى المحلي أو العربي أو العالمي، وسيلته المفضلة والدائمة الصحافة اليومية، ثم تأتي المجلة الأسبوعية أو الشهرية، وأخيراً الإصدارات الفصلية.

القضايا الأساسية : الطرح والرؤية

(١) قيمة الأدب والأديب، ووظيفة الفن الاجتماعية

يبدو واضحاً أن القلم والكلمة كانا سلاح البصير الأهم والأوفى، والذي صاحبه طوال حياته، فعندما تَنَفّس عبق ما حوله، تلمس حدود وزوايا عالمه الحادة والمدببة، عرف أنه أعجز من أن يكون كغيره تنقلاً في المكان والحيّز، وأن لاذنب له في ذلك، فلقد خانته عيناه، أسلمته لظلمة قاسية حالكة، لحظتها اتخذ البصير قراره بألاّ يستسلم، عزم على أن ينفتح على دنيا أخرى، يلتمس حدودها الخاصة، يتعرفها ببصيرته، يجوس ديارها، يخبر شوارعها وأزقتها وارتفاع سمائها. أصرّ أن يشارك في هندسة عالمها.. استعد لملاقاة قسوتها وصخبها ولاعدالتها، أحكم موضع إصبعه على الزناد فأضحت الكلمة رصاصة تنطلق من بين أصابعه.

إن مهمة الأديب الشاقة والمتميزة، وقداسة وفعل الكلمة في المتلقي، والإيمان بدور الكلمة بوصفها شكلاً من أشكال الكفاح والتغيير في الحياة، وخصوصاً قدرتها في الوصول إلى القارىء وملامسة ومحاورة قناعاته وزعزعتها. هذه القضية أخذت حيزاً وافراً من اهتمام البصير، مما جعله يؤكد عليها في أكثر من موقع : «إن المشاركة في صنع الحياة ليست من الأمور السهلة اليسيرة التي يقدرعليها كل من دخل دنيا الكتابة، وإنما هي من الأمور الشاقة. فالكتابة الحقة التي تساهم في تغيير المجتمع لا يمكن أن تصدر إلا عن أفراد موهوبين درسوا الحياة مستفيضة متعمقة، وآمنوا بالقيم الإنسانية كل الإيمان».(١١)

بينما نرى أن هذه القناعة وقد تجذرت وزادت وترسخت على امتداد تجربته الحياتية الزاخرة بشتى المواقف، لتتبلور في آخر كتبه (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم) والذي صدر عام ١٩٩٥، حيث يقول : « ولا يفوتني أن أشير إلى أن المهتمين بالتنمية الثقافية لا يجهلون ما يجري في عالم السياسة من أحداث تضعف من عملهم الذي يقصدون من ورائه إسعاد الإنسان في حياته، لكن هذا لا يمنعهم أبداً من مواصلة الجهود ، لأنهم لو تركوا العمل في الميدان الثقافي لانطفأ كثير من أضواء الخير المتمثلة في كثير من الأمور كحقوق الإنسان وتقرير المصير. أما إذا استمروا في عملهم فإن هذه الجوانب الخيرة تزداد قوة ومضاء بحيث تصبح لقوانينها قوة ترغم أعداء الحياة على طاعة تلك القوانين والامتثال لها». (١٢)

إذا كان البصير قد أدرك مبكراً جسامة مهمة الأديب في الحياة، فإنه في المقابل فَهِمَ بسليقته السوية، وبما أتيح له من اطلاع واسع، ضرورة تلازم الحياة والأدب والفن، وأنهما صنوان المعيشة البشرية، وسيبقيان : «إني من الذين يعتقدون أننا لسنا نستطيع أن نستغني عن الأدب في أي حال من الأحوال، وستظل حاجتنا إليه تتجدد ما دمنا على قيد الحياة. ذلك لأن الأدب الصحيح ليس من قبيل الترف الذهني، وإنما هو تعبير عن الحياة .. لم يكن الأدب ترفاً ذهنياً إلا في عصور الانحطاط». (١٣)

بفكرة البصير هذه عن بقاء وخلود الأدب والفن ما بقي الإنسان، يكاد يتطابق وما ذكره إرنست فيشر في كتابه (ضرورة الفن): «إن الفن يعتبر بمثابة بديل الحياة، ووسيلة لإعطاء الإنسان توازناً في العالم الذي يحيط به. إن مثل هذه الفكرة تتضمن الاعتراف الجزئي بطبيعة الفن وضرورته. وبما أنه من غير المستطاع الأمل بأن يسود توازن دائم بين الإنسان والعالم الذي يحيط به، حتى في المجتمع الأكثر تطوراً، فإن هذه الفكرة توحي أيضاً بأن الفن لم يكن ضرورياً في الماضي وحسب، بل سيبقى كذلك في المستقبل أيضاً، وعلى الدوام». (١٤)

(٢) الحكم والسلطة، والمشاركة الشعبية

في مجتمع قبلي بسيط تسيطر عليه العلاقات الأسرية، وتحكم حالة عيشه سطوة رجال الدين، والوضع الاجتماعي والطبقي، والعادات والتقاليد، وخلال فترة تاريخية حرجة مليئة بأحداثها المتغيرة والكبيرة داخلياً وخارجياً، فإنه كان من الصعوبة بمكان أن يستطيع شخص ما كسر شرنقة وعيه الخاص، واختراق حاجز الوعي الجمعي، والانسلاخ من بيئته، وتنسم عبق حياة جديدة، ومعانقة حلم مغرٍ بحياة أخرى لمجتمعه، خصوصاً مع صعوبة الوصول إلى الجديد وعدم توفره، إضافة إلى استهجان ومحاربة جمهور المتدينين المتزمتين لأي قادم جديد، والوقوف في وجهه، وتأليب وتسليط العامة على صاحبه، وملاحقته في سمعته وأهله ورزقه وربما حياته.

صعوبات ومضايقات كهذه كانت كفيلة بصد همم المبصرين، والحد من تطلعاتهم، فما قولك في شاب ضرير يشق طريقه متوكئاً عصاه ونور قلبه. لكن، عبدالرزاق البصير، وباندفاعة الشباب وعزيمة الخلاص من كل ظلام ومظلمة، والسير في طريق التنوير، أبى على نفسه إلا أن يركب الدرب الأصعب، آمن ومجموعة من رجالات الكويت بالديمقراطية نظاماً، وبمشاركة أفراد الشعب قناعة وسبيلاً لمراقبة ودراسة وإصلاح أي خلل في المجتمع : «الدعوة إلى الحرية تعني ألاّ تبقى

أكثرية الشعب في حالة بؤس وشقاء، وتتمتع الأقلية بالنعيم والترف. وألاّ يظل نظام الحكم مقصوراً على فئة تتوارثه - خلفاً عن سلف - إنما ينبغي أن يشترك الشعب كله بالقيام في مسئولية الحكم وأن تكون له كل الوسائل الحديثة للتعبير عن رأيه بحرية تامة وأن يتفتح العقل على كل التيارات الفكرية ليأخذ منها ما يلائم بيئته ». (١٥)

إن المجتمع الكويتي، حاكماً ومحكوماً، ومنذ نشأته الأولى ارتضى لنفسه مسلكاً خاصاً به. مسلكٌ ينظم طبيعة العلاقة بينهما، ويرسم شكل السلطتين التشريعية والتنفيذية ، وبما يحفظ كرامة وموقع وحدود وخصوصية كل طرف.

«لعل تنوع واختلاف أشكال التجمع السكاني ونشاطاته الإنتاجية كان وراء اختيار صباح الأول سنة (١٧٥٢م) ليكون أول حاكم للكويت، بمبايعة جماعية على الرغم من الأهمية الكبيرة والخطيرة التي كانت تمثلها طبقة التجار، ولهذا لم تكن توليته إطلاقاً ليده في شؤون الكويت، (مع أن هذه كانت طبيعة الحكم في مختلف أنحاء العالم العربي وقتئذ) بقدر ما كانت رمزاً للوحدة الوطنية والرغبة في استمرار التجمع واعترافاً بقيمة صباح الأول الشخصية». (١٦)

لقد بات معروفاً أن الحقيقة الأهم ، بالنسبة لركن الحكم في الكويت منذ تأسيسها وحتى يومنا هذا هو وجود إجماع واتفاق ثابتٍ بين جميع شرائح وفئات المجتمع الكويتي على تولي أسرة الصباح الكرام أمر الحكم وإدارة شؤون البلاد، وإن هذا الاتفاق والعهد بين الأسرة والشعب ظل ساطعاً سارياً باقياً على مر العقود. ولم يكن مرور الأيام والحوادث إلا ليزيده ثباتاً وتجذراً، ولقد برز ذلك كأوضح ما يكون أثناء الاحتلال العراقي البغيض، فلقد عجز النظام الصدامي البعثي- رغم طول باعه في الخداع والكذب، وتمرّس أجهزته القمعية في الإرهاب - عن العثور على أي كويتي يقبل ويرضى المشاركة في مهزلة ما أسماه «الحكومة الكويتية المؤقتة» ، وهكذا برهن الكويتيون - وفي أحلك الظروف - على ولائهم لوطنهم، وأنهم لا يقبلون بغير أسرة الصباح رمزاً وقائداً لمسيرة هذا الوطن.

إن إيمان البصير ونفر كثير من أهل الكويت الكرام بمبدأ الديمقراطية والمشاركة الشعبية، وأنها وحدها النظام الأصلح لقيادة الأمم، وإنصاف شعوبها، وإطلاق أيديهم الخيرة في أوطانهم، هذا الإيمان، كان ولم يزل وسيبقى حافزهم الأول للمناداة بالديمقراطية وفي شتى نواحي الحياة:

«إن الحكم الديمقراطي الصحيح في جميع البلاد العربية هو أول علاج لما نحن فيه، لأن من شأن ذلك إتاحة الحريات للمفكرين، وفسح المجال للكفاءات». (١٧)

إن حب وإخلاص وتطلعات عبدالرزاق البصير، ومعه مجاميع كبيرة من أهالي الكويت الكرام، وعلى اختلاف مشاربهم وأزمانهم في أن يروا وطنهم هامة عالية، وبيرقاً مرفرفاً بين الأمم المتطورة، إنما يدفعهم إلى مصارحة الحاكم، والمجاهرة بإيمانهم بالديمقراطية سبيلاً وحيداً للحكم، والمشاركة الشعبية وسيلة لتحقيقها.

«إن أنظمة الحكم في الأمم الراقية تعتمد على إرادة الشعب، أعني أنها تأتي عن طريق الانتخابات، أما في معظم الأمم المتخلفة فإن أنظمة الحكم تعتمد على الدبابة والمدفع. وإذا كان هناك انتخاب فهو انتخاب صوري لا حقيقة له».(١٨)

«فلا تزال الفردية تهيمن على كثير من نظم الحكم في أجزاء من هذا الوطن الكبير، فنحن نعلم أن أقطاراً كثيرة منه يعتمد نظام الحكم فيها على كلمة تصدر من المتنفذين فيه . فهي لاتعتمد القوانين فيما تصدر من أحكام في شؤونها، وهذا أمر إن جاز وجوده فيما مضى فإنه لا يجوز في هذه الأيام». (١٩)

(٣) المناداة بالتنوير، ونبذ تزمت التيار الديني

إن العمل في النور والتنوير إنما هو سنة وناموس الحياة الأصح والأجدى والأبقى. الجديد والتجدد هما اللباس الأجمل للحظة المعاصرة والقادمة، والسكون والجمود والتقوقع سنة التكلّس والموت، فلا يطرد ظلمة الليل سوى ضوء النهار، وليس أضر على الماء من أن يبقى راكداً آسناً، بينما تجدد حركة مجراه نقاءه، وتزيد في بهائه.

في تاريخ أي شعب من الشعوب، هناك الفئة الجامدة المتشككة الهلعة الكارهة لأي جديد مشرق برّاق، وذلك بحكم انتمائها العقائدي والطائفي ومصالحها الشخصية، وهناك حملة مشاعل التجدد والتنوير والتطور، الذين ينطلقون في سبيلهم، يحدوهم الأمل والحلم بوطن أكثر عدالةً وديمقراطيةً وتطوراً ورقياً. وطن مسالم ناهض تتسع سماؤه وأرضه لكل الأفكار والآراء، وأبى عبدالرزاق البصير إلا أن يجند نفسه وقلمه ليكون أحد أعلام الفئة الثانية، راهن على التنوير طريقاً للمستقبل، اختار الوقوف إلى جانب الحق والناموس والعقل والعلم والتطور، رفض البقاء

محبوساً إلى جانب الخرافة والظلام والجمود! وإذا كان بعض ممثلي الفئة الأولى يتمترسون خلف تاريخهم العقائدي وتزمتهم الديني، ووراء غوغائية وجسارة العامة، فإن نصيب الفئة الثانية أن تبقى مرفوعة الرأس والهمة، فاتحة صدرها لملاقاة هيجان ولوثة تيار التخلف والجمود، مراهنة على الانتصار عليه، وإخضاعه لإرادة التنوير والتطور، ولو على حساب تضحياتها الغالية.

«إن الناس هنا في الكويت كانوا يرون في دخول عصر النور والعلم خروجاً على الدين، فلقد كانوا يعتقدون أن الاشتراك في الصحف وتعليم اللغات الأجنبية من الأمور التي يجب اجتنابها، أما الداعون إلى اصطناعها فإنهم كانوا يرون في مقاومتهم لتلك الدعوة المتخلفة خدمة للعقيدة الإسلامية، وكانت جمهرة الناس تنحاز إلى هذه الفكرة، لأن الكويت إذ ذاك كانت تعيش في جهل مطبق، فمازال المتزمتون يحكمون بكفر أحد أو مروقه عن الدين، ويفتون بقتله أو مقاطعته إلا وتستجيب العامة لهم بسرعة بالغة ». (٢٠)

تكلم البصير في كتابه الثاني (في رياض الفكر) عن طبيعة إرهاب القوى الدينية المتخلفة في المجتمع الكويتي، وسطوتها على الرأي العام، وقدرتها على قيادته وتأليبه. تلك القوى التي كانت ترى في الاقتراب من المعرفة وقراءة الجرائد وتعلم اللغات الأجنبية خروجاً عن الدين يستحق العقاب وربما القتل! لكن، معرفة البصير بهذا الوضع ومعايشته له لم تنل من همته،ولا أثنت عزيمته عن المضي في طريق الدعوة إلى التنوير والأخذ بالجديد والتجدد : «على الذين يسعون إلى إنارة العقول وتهذيب النفوس وتوسيع آفاق الفكر أن يصابروا على ما ينالهم من أذى المتشددين، فإن السعي إلى التغيير ليس بالأمر الهين إذ إنه نهج يحتاج ممن يقوم به إلى صبر المؤمنين وشجاعة المجاهدين». (٢١)

هكذا يرى البصير الأمر.. وعيٌ كامل بجاسمة وثقل المهمة، واستعداد واضح لتحمل الصعاب والتضحية في سبيلها. فلقد أدرك بفكره الثاقب أن السكوت على خزعبلات وأباطيل وتهديد وإرهاب الجماعات الدينية المتزمتة، إنما يقوي من شوكتها، ويزيد من جورها وتعديها على الحرية، لذا ظل طَوال حياته ينادي بالوقوف في وجه هذه الجماعات وصدها وعدم التساهل معها. فلقد رأى أن ممارسات هذه الفئة تُعدّ انتهاكاً للحرية، وخروجاً عن الحدود المعقولة : «إن في فتح المجال للذين يغيبون العقل بما يرونه من تخريفات ما أنزل الله بها من سلطان ،وبما ينسبونه إلى الدين الحنيف مما يخالف سماحته كهدم الكنائس وتحطيم النصب التذكارية ،والتضييق على من يبدي رأياً مخالفاً لرأي المتشددين، كل هذا انتهاك للحرية وخروج عن الحدود المعقولة». (٢٢)

كما نبه البصير إلى أن إصرار الجماعات الدينية على وضع أمر السلطة العليا للدولة بيد فرد واحد، أو بيدهم هم أنفسهم إنما يعني - من بين أمور أخرى - تكريس السلطة في أيديهم، وسيطرتهم على دوائر اتخاذ القرار، وتجميد الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية على ما هي عليه، وبالتالي المحافظة على مكتسباتهم، وإحكام سيطرتهم على حياة المجتمع بأسرها، وحرمان باقي أفراد الشعب من التعبير عن آرائهم وممارسة أي دور حياتي للتغيير أو التنوير. «اما أن تكون السلطة بيد فرد واحد يقبض بيديه على كل شيء، أو أن تكون السلطة لجماعة معينة ترى أنها والعقيدة الإسلامية صنوان لايجوز أن يطرح رأي أو فكر مخالف لرأيها. فهذا ما لايقبله العقل، ولايرضى به الدين». (٢٣)

(٤) الديمقراطية وحرية المثقفين

يصف السيد خالد العدساني مطالبة الشعب الكويتي بالمجلس التشريعي الأول، بغية اللحاق بالركب العالمي، ومخافة التخلف عن دول العالم المتقدم فيقول: «سنة ١٩٣٨ كانت هناك حركة، هي مجرد المطالبة بمجلس تشريعي، ومن الطبيعي أن حركة من هذا النوع بالنسبة للخليج في ذلك الوقت كانت تعتبر ثورة كبيرة، وهكذا فقد اعتبرت الحركة بمثابة ثورة. والحقيقة أننا كنا متأخرين بالنسبة لما كان عليه العالم، كانت الغاية من مطالبنا متابعة الركب العالمي، وتطبيق النظم البرلمانية المعروفة». (٢٤)

لم يكن عبدالرزاق البصير يحلق وحده، فسماء الكويت كانت مليئة بالأصوات المغردة، التي كانت تنادي بضرورة الأخذ بمبدأ الديمقراطية. الديمقراطية الحديثة والمتمثلة بمؤسسات دستورية تحدد لكل فرد واجباته وتكفل له حقوقه وحريته.. هذا ما تناوله البصير في أكثر من مكان من مؤلفاته، حيث أشار إلى أن الشعوب العربية إنما عرفت وأخذت منهج الحياة الديمقراطية، والمشاركة، والحريات الفردية عن الغرب، وأن تطبيق هذا المنهج لا يخلو من عقبات وربما احتاج لتضحيات. لكن طريق الكفاح وعرة، وليس أقل من الأبطال لريادة طرقها وفك مغاليقها : «زاد الاتصال بالغرب عن طريق البعثات والرحلات فاطلع العرب على علوم لم يعرفوها من قبل، وأدركوا نظم الحكم وأساليب السياسة، وعرفوا أن للفرد حرية يستخدمها في إبداء الرأي والحصول على الحقوق التي تكفل له المساواة وتضمن له العدالة. كما عرفوا أن الشعوب لها رأيها الذي يؤخذ به في شتى الشؤون. قد عرف العرب هذا في علوم الغرب وأنظمته وترجموا منه

ما استطاعوا إلى لغتهم العربية، فاطلع عليه جيل بعد جيل في كل مكان. ووعوا أن لهم حقوقاً يجب المطالبة بها، فسلكوا إليها شتى السبل، ولم تسلم طرائقهم من العقبات التي حالت بينهم وبين مايريدون . وهنا كانت البداية في الكفاح، بل البداية في ظهور الأبطال على مسرح الحياة العربية». (٢٥)

وهذا صوت كويتي آخر عذب، صوت امتزج في عطائه الفن والأدب والسياسة، حمد عيسى الرجيب، أحد رجالات جيل الرواد، الذين سعوا حثيثاً لتأكيد الديمقراطية مبدأ وعقيدة وسلوكاً، ومصباحاً هادياً في ظلمة الأحداث : «اعتقد أن الديمقرطية علم فطري تعشقه الفطرة السليمة .. والكويتي بطبيعته إنسان يعشق الحرية، خاصة تلك التي تصنع وتغزل مستقبلاً مضيئاً لديرته ووطنه». (٢٦)

وقد ظل البصير مخلصاً لعقيدته مطالباً بضرورة إعطاء المفكرين والمثقفين الحرية الكافية للتعبير عن آرائهم، وعدم التضييق عليهم أو ملاحقتهم وتسليط سيف الإرهاب على رقابهم، فالعصر الذي نحيا عصر حرية، ولامناص عنها :

«إن أهم عامل لملاءمتنا لعصرنا الحاضر هو وجود الحرية ليتمكن المثقفون من إبداء آرائهم في كل ما يرونه مخالفاً للمنطق الصحيح، فنحن نعلم جميعاً أن كثيراً من العوائق والعقبات تمنع المثقفين من أن يبدوا آراءهم وأفكارهم. إذ إن هناك أقطاراً كثيرة من هذا الوطن تعيش في إرهاب فكري مخيف .. لا يكاد أحد منهم يدعو إلى تحكيم العقل والمنطق، أو إلى إعادة النظر في بعض الأمور والقضايا إلا ويجد سيف الإرهاب مسلطاً عليه، والقاعدة في كل الأمم المتحضرة في هذا العصر أن تقارع الحجة بالحجة. أما عندنا فإن الحجة كثيراً ما تواجه بالقمع والاضطهاد حتى كأننا نعيش في العصور الوسطى». (٢٧)

(٥) حرية المرأة

«ليس في دورهم منافذ على الطريق لتخلل الهواء ودخول الشمس إلا ما ندر، وفتحها عندهم عيب كبير لأنه يسمع منها صوت المرأة. والعجيب أنه على الرغم من هذه الغيرة على المرأة بحيث لاترى ولا يسمع لها صوت، فإنه ليس لها كرامة عندهم، حتى إن المحدث إذا حدث جليسه وجاء ذكر المرأة قال له : أكرمك الله». (٢٨)

هل هناك أدق وأوجع وأقسى من وصف أحد أهم رجالات التنوير الأول الشيخ يوسف بن عيسى القناعي لعالم اضطهاد وقهر المرأة الكويتية، في كتابه (صفحات من تاريخ الكويت) ؟

مضطهدة كانت المرأة الكويتية : الأم والأخت والابنة والزوجة، وظالمة وقاصرة كانت نظرة الرجل إليها، ووعيه بقضيتها ووجودها الاجتماعي. وكم هي المفارقة كبيرة حين نعلم أن الظروف المعيشية لمجتمع ماقبل النفط، مجتمع البحر وضيق ذات اليد، كانت تجبر الرجال على ترك بيوتهم وأسرهم، وتسليم قيادها للمرأة، والسفر في البحر لمدد قد تصل إلى ستة أشهر، تكون المرأة «العورة» خلالها هي راعية الأسرة، ومدبرة شؤونها، والحارس الأمين على كيانها وسمعتها !

هل تبنى عبدالرزاق البصير قضية المرأة لأنه تربى طفلاً ضريراً تحيطه رعاية الأم، ويتعقبه صوت لهفتها الحنون؟ هل تراها (صالحة الشمالي) مدرسته الأولى قد حفرت طيبتها واهتمامها به على صفحة قلبه الأبيض فشق على نفسه أن يرد جميلها؟ أم أن عطر إحدى الصغيرات اللاتي جلسن بجواره علق بذاكرته فما بارحه؟ أم أن حفظه ووعيه وفهمه وتفسيره لسورة النساء (يَأيهَا الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها)؟ أم تراها الفطرة السوية، وسعة الرؤيا والأفق، ونور الفكر والعلم الذي رسم وبلور موقف الرجل من المرأة؟ أي هذه العناصر أثّر في نفس الفتى، فأورثه حبه وعشقه واحترامه وتقديره للمرأة، وتعاطفه مع قضيتها، ووقوفه إلى جانبها في حصولها على جميع حقوقها الاجتماعية والسياسية؟

إن إحدى سجايا عبدالرزاق البصير رجل الفكر والأدب الطيبة، هي تبسطه وتلطفه في حضور المرأة، وإصراره في جميع الأوقات والمواقف على مخاطبتها ومعاملتها بأفضل وأحسن ما تستحق . ولم يكن البصير يتكلف أو يتصنع ذلك، بل إنه عبّر عن موقفه المتحضر وإيمانه بضرورة إعطاء المرأة كافة حقوقها منذ كتاباته الأولى، لكونها تشكل النصف الثاني في أي مجتمع من المجتمعات، وأن الجور والظلم الواقع عليها إنما يُعد من سمات التخلف والجمود : «علينا أن نحطم القيود الثقيلة التي لايزال لها تأثير كبير على عقول الكثيرين منا ، والدلائل على ذلك كثيرة، منها أننا لا نزال نقف من المرأة موقفاً أقل ما يقال فيه بأنه متخلف، غير صالح لعصرنا الحاضر. فما زال الكثير يتساءل عن المرأة، هل يجوز لها أن تشارك في الانتخابات، وإلى أي حد تتعلم؟ وهي في كثير من أجزاء وطننا العربي لاتزال سجينة في منزلها شأنها في ذلك شأن كثير من متاع البيت». (٢٩)

إن ظهور أصوات ذكورية منصفة متحضرة في مجتمع محافظ كان ينظر إلى المرأة بوصفها متاعاً وعورة، أصوات تنادي بإنصاف المرأة، ومساواتها بالرجل، ورفع الظلم عنها، وإعطائها حقوقها الاجتماعية والسياسية، إنما يمثل الوجه المشرق لتاريخ رجالات هذا الوطن الغالي وحركة تطوره ونهوضه. إن عبدالرزاق البصير ومجموعة من رجالات الكويت الأخيار الذين عاصروه، وكان لهم فضل السبق، هم محل فخر واعتزاز الجميع، وستبقى الأجيال تلو الأجيال تحفظ لهم مواقفهم المشرفة، وتجعل منها نبراساً تهتدي به في أحلك اللحظات: «الحياة ليست كلها سياسة، وإنما لها جوانب كثيرة لاتحصى ، ربما كان من أهمها الدعوة إلى الحرية، فهي تشمل نواحي كثيرة من الحياة كحرية المرأة، فلا يجوز أن تعد من المتاع وتبقى سجينة في البيت، لأن ذلك يعني تعطيل نصف المجتمع، فلابد لها من المشاركة في شؤون الحياة، وهذا يعني تعميم التعليم بين الرجال والنساء على السواء». (٣٠)

(٦) إدانة السلطة العثمانية

يحدد عبدالرزاق البصير فهمه لمهنة وشرف الكتابة قائلاً: «إن مهنة الكاتب من أشرف المهن إن لم نقل إنها أشرف مهنة على الإطلاق، إذ إن مهمة الكاتب تقع في تبصير الناس بأمورهم في هذه الحياة، ويكفي القلم شرفاً أن الله أقسم به حيث يقول «ن والقلم وما يسطرون». (٣١)

إن إيمان البصير بشرف وقدسية مهنة الكتابة، وتطابق آرائه وأفكاره وقناعاته مع أفعاله، ظل جلياً ساطعاً لكل متتبعيه وعلى امتداد مسيرته الأدبية. وعلى الرغم من أن الموقف تجاه فترة حكم السلطة العثمانية لم يزل غائماً مراوغاً بين مدافع ولائم عند مجموعة كبيرة من مفكري وكتّاب العالم العربي، وعطفاً على وضع المجتمع الكويتي من حيث ثقل التيارات الدينية المتشددة، فإن البصير كان صريحاً وجريئاً في إدانة فترة حكم السلطة العثمانية، وتحميلها أسباب تخلف وتراجع الإنتاج الأدبي العربي، وأنها كانت فترة مظلمة انتشرت فيها المظالم، وشاع بين الناس الجهل والخوف: «رأينا مطلع القرن التاسع عشر يكاد يكون خالياً من البطولات، وهو بالتالي خالٍ من شعر البطولة، لأن الشعر صورة لعصر الشاعر، والسبب في ذلك كله يرجع إلى أن الأتراك الذين سيطروا على البلاد العربية باسم الدين قد أشاعوا بين الناس الجهل، واجتهدوا في فرض اللغة التركية، الأمر الذي كاد أن يشغل العرب عن تاريخهم وآدابهم ولغتهم ». (٣٢)

والبصير إذ يدين سلوك وممارسات وظلم وغطرسة السلطة التركية، وينحي باللائمة عليها في تأخر العالم العربي وآدابه، فإنه يعلن أن سكوت الناس في تلك الحقبة لم يكن وليد رضاهم، ولكن بسبب الجور والإرهاب والقتل: «على أن ذلك لا يعني رضا المسلمين بصورة عامة، والعرب بصورة خاصة عن الوضع، فقد كانوا يعانون الكثير من الاضطهاد والظلم، ويشعرون بانتشار الفساد في كل ميادين الحياة، وكانوا يتألمون من هذا الحال أشد الألم». (٣٣)

إن موقف البصير من السلطة العثمانية، إنما جاء مترجماً لنفوره وكرهه وإدانته لأي سلطة دينية متخلفة، ومنسجماً مع أطروحاته وفكره التنويري. عبّر البصير عن رأيه بصراحة وجراءة ووضوح، متجاهلاً رأي القوى الدينية المتشددة، والتي ترى في فترة حكم السلطة العثمانية فترة خلافة إسلامية لايجوز ولايصح الطعن فيها!

(٧) التراث

بسبب نشأة البصير الدينية، وتعلّقه وعشقه لمادة التراث العربي، وغيرته عليه، ومطالعاته المتنوعة والغزيرة والمستمرة والمتجددة، وقناعته بأنه لايصح لأي أمة من الأمم أن تكون نبتاً شيطانياً، تتبرأ وتنبذ ماضيها وتراثها بأكمله، كما أنه ليس في صالح حاضرها ومستقبل أيامها أن تتمسك بتراثها السالف، تحمله بثقله على ظهرها، تعيش به لحظتها الحاضرة، بسبب هذا نظر البصير إلى التراث العربي نظرة حية متجددة متطورة غير جامدة. نظر إليه بوصفه المادة الجذر، والأساس الأكبر للثقافة العربية، وأنه السلاح الأهم لأي كاتب أو مفكر. لكن، مع ضرورة تنقيته من كل مالحق به من تشويه وتحريف، خصوصاً في جانبه اللاعقلاني، وأخذ ما يتناسب منه ونبض ولغة عصرنا. وأبداً بقي البصير ملتزماً بفكرة واحدة تلح عليه بين آن وآخر، وتنفلت متسربة في ثنايا مواضيعه، ألا وهي ضرورة التعامل مع التراث العربي بعقل متفتح واعٍ، حيث لا قدسية جبرية لما جاء في الكتب التراثية، وأن لنا مطلق الحرية والحق في التعامل معها: فحصها ونقدها والغرف والاستفادة من متميزها، ونبذ وإبعاد غثها، وعلى الأخص الجانب المتعلق بالخرافة وتغيّب العقل.

لقد اعترف البصير صراحةً خلال آخر مقابلة تلفزيونية عرضها له تلفزيون الكويت (بعد وفاته بأقل من شهر، وذلك مساء يوم السبت الموافق ١٩٩٩/٥/١) بتأثره الكبير بكتب وأفكار ومقولات المفكر الإسلامي الدكتور محمد عمارة، وعلى الأخص فيما يتعلق بالموقف من التراث، فإننا نرى

هذا التأثر واضحاً في وجهة نظر الرجلين من ضرورة تنقية التراث، وإزالة الركام عنه. يقول الدكتور عمارة : «ففي الدين علينا أن نكون سلفيين عقلانيين مستنيرين، لأن السلفية هنا تعني الموقف الثوري الذي يزيح عن الدين وعلومه ركام الخرافات والبدع والإضافات التي تراكمت عليه في عصور الانحطاط، الأمر الذي يعود به طاقة خلاقة في عالم الإنسان والمجتمع، بعد أن تحول إلى جبرية وقدرية وتواكل على يد علماء الرسوم ووعاظ السلاطين ودعاة التصوف من المشعوذين». (٣٤)

بينما يعبّر البصير عن الفكرة ذاتها قائلاً :«إن بعض الناس يعتقدون أن احترام التراث والمحافظة على اللغة يكمن في إحياء الكتب القديمة واتباع القواعد اللغوية .. إذا ما تأملنا في تراثنا الأدبي، فإننا نجد فيه مصدر إلهام يمكننا من تطوير حياتنا، إذ إنه زاخر بالكنوز الثمينة، أما الجانب المزوج بالأساطير والخرافات والذي يعني تعطيل العقل عن العمل، فإنه يجب علينا أن نعيد النظر فيه بجرأة لنصفيه من الشوائب. وهذا يعني أمرين: أحدهما ألاّ ننظر إلى تراثنا نظرة قدسية بحيث نقف عند نصوصه الحرفية، وإنما ينبغي علينا أن نأخذ بروحه لنلائم ما بينها وبين العصر الحاضر. والأمر الثاني أن كثيراً من تراثنا، أو ما أضيف إلى تراثنا على الأصح، لابد لنا من إعادة النظر فيه ودراسته وتمحيصه بنظرة موضوعية .. فالموقف الصحيح هو أن نفتح آفاق تفكيرنا للتيارات الفكرية الحديثة لنأخذ منها ما يلائم بيئتنا وطبيعتنا ونرفض ما هو بعيد عنا، كما فعل أسلافنا الأقدمون حينما امتزجوا باليونان والفرس والرومان، ونقلوا فلسفاتهم وثقافتهم، وأخذوا منها مايلائم طبيعتهم وبيئتهم». (٣٥).

هذا، وكان للبصير موقف ثابت حازم، حاد تجاه الأمانة العلمية في التعامل مع مراجع وكتب التراث، فهو يرى ضرورة أن تؤخذ كتب التراث كاملة بما جاء فيها، وأن يُنظر إليها كوحدة واحدة تمثل روح عصرها وطبع وقيم مؤلفها، ودون أن تتعرض هذه الكتب للتحريف، بناء على أهواء وانتقائية باحثي التراث المحدثين، وبما يتناسب وميولهم واعتقاداتهم ، وبحجة الدين أو خدش الحياء العام : «هناك من العلماء والأدباء واللغويين من الذين شهدت كتب التراجم بثقتهم وإيمانهم. وهؤلاء العلماء إذا ما تأملنا في تضاعيف كتبهم نجدها لا تخلو من المجون، فهل يجوز لنا أن نحذف ذلك من كتبهم إذا ما أردنا تجديدها؟ لا اعتقد أن عاقلاً يقدر منزلة الأمانة العلمية يبيح لأي محقق أن يتصرف في أي كتاب يريد تجديده، وإنما يريد منه أن يخرجه كما ألفه صاحبه.. ذلك ما تقتضيه الأمانة العلمية، وذلك ماجرى عليه معظم المحققين. غير أننا نرى بعضهم لم يراع ما تقتضيه الأمانة في التحقيق فيلغي المجون شعراً كان أو غير شعر بحجة المحافظة على

الأخلاق، وكأنه أكثر تمسكاً بها من أولئك العلماء الأعلام، غافلاً أن حذفه لأي داع يخالف بعض الأذواق، تصرف في أمر لاحق له أن يتصرف فيه، فإما أن يخرجه كاملاً غير منقوص، وإما أن يتركه وشأنه .. وخلاصة القول إن الأمانة العلمية تحتم على كل من يريد تجديد كتاب قديم ألاّ يتصرف فيه بزيادة أو نقصان ». (٣٦)

مع ملاحظة أن للبصير رأياً نبيهاً مميزاً فيما يخص تسمية (إحياء التراث العربي)، رأياً ينسجم مع ما عُرف عن الرجل من عشقه للتجديد والتنوير حيث يقول: «اتفق المهتمون بالتراث العربي من محققين وغير محققين، على تسمية اهتمامهم بـ (إحياء التراث العربي) والحق أنني كلما تأملت هذه التسمية أجدني غير موافق عليها لأنني لا أستطيع أن ألائم بين التراث وبين الموت لما يتصف به تراثنا العربي من حيوية تجعله قادراً على ثبات للخطوب مهما كانت شديدة .. إني اعتقد أن هناك تسمية أخرى أولى بأن نطلقها على هذا النشاط، وهذه التسمية هي تجديد التراث العربي بدلاً من إحياء التراث العربي». (٣٧)

(٨) اللغة العربية، واللهجة العامية

ما كان مستغرباً أن تنشأ هذه العلاقة الحميمة والخاصة بين عبدالرزاق البصير واللغة العربية. فلقد قسا عليه القدر، خطف عينيه، حرمه متعة البصر، غشّى اللون الأسود الحزين مساحة عالمه، فأدارت له الأشياء ظهرها، أشاحت بوجهها عنه، إلا اللغة وحدها أقبلت نحوه مواسية ومرحبة ومؤملة! ظلت مخلصة لذاك الطفل الضرير، تناجيه وتهدهد خاطره .. اقترب منها فلم تنهره، جاورها فحنت عليه، اغترف منها فزادته، أضحت أنيس وحدته، وفانوس ظلمته المنير، وما كان مرور الأيام والسنين إلا ليزيد هذه العلاقة تماسكاً وتألقاً وصلابة !

يرسم إرنست فيشر الخط البياني الصاعد لتطور علاقة الإنسان باللغة على النحو التالي: «بمقدار ماكانت تزيد خبرة الإنسان، كانت تزيد معرفته بالأشياء من وجهات متباينة، وكان على لغته أن تزداد غنى . وبمقدار ماكانت تجاربه وخصائصه الجديدة تتجدد في ذهنه، كانت لغته تزداد رسوخاً وطلاقة، وبمقدار ماكان يميز ويصنف، كانت لغته تزداد تنظيماً». (٣٨)

إن علاقة البصير بمفرداته ولغته، علاقة حية نابضة متنامية متطورة، رأى فيها عنصراً حياً، عنصر يتأثر بحركة التغيير والتطور التي تشمل جوانب المجتمع، وأنها ركن من أركان الأمة ومرآة عاكسة لواقعها، وترمومتر نقرأ عليه درجة رقيها الحضاري : «كلما ارتقت الأمة في حياتها ارتقت

لغتها ونشأت فيها مفردات تخص ما تمارسه الأمة من نشاط في أي ميدان من ميادين الحضارة، لأن الذهن لا يستطيع أن يفكر من دون لغة .. اللغة ككل الكائنات تضعف حين تترك للإهمال، وتقوى كلما كثر العمل بها . اللغة هي في الواقع ركن من أركان حياة الأمة لأنها هي المرآة التي ينعكس فيها ما توصل إليه أفرادها من مستوى اجتماعي واقتصادي وعلمي وفكري وسياسي، فنحن إذا أردنا أن نعرف مستوى أي أمة، فإن أول ماينبغي أن نفعله هو أن ننظر في مفردات لغتها، فإننا- إذا فعلنا ذلك - سنجد في معاني تلك المفردات صورة متكاملة للمستوى الحضاري لتلك الأمة». (٣٩)

وإذا كان البصير قد عشق وأحب لغته العربية، لغة القرآن الباقية الخالدة. فاخر بعظمتها، كونها لغة حية نابضة، لغة حضارة قدمت للعالم الشيء الكثير .. أصرَّ وكرر مراراً وفي أكثر من مقال على قدرتها على مواكبة العلم والتطور، وضرورة الأخذ بها لغة للعلم الحديث في المعاهد والجامعات، من خلال إحياء حركة الترجمة العربية المدروسة والمتقنة والقادرة على مواكبة علوم العصر سريعة التغير والتطور. نادى بأن اللغة العربية وحدها تمثل العامل الأهم والأقدر على توحيد شعوب الوطن العربي: «إن اللغة هي من أقوى الروابط في العقيدة القومية. فاللغة هي روح الأمة، وهي الأساس الذي تعتمد عليه في التعبير عن شعورها». (٤٠) وهو في ذلك يقف موقف ساطع الحصري.

رأى أن الكتابة باللهجة العامية خنجراً ينغرس في خاصرة الأمة العربية، وأن لاشيء يسيء لروح الوحدة العربية، ويفت في عضدها بقدر تسورنا عليها باستخدام اللهجات العامية المحلية، على الرغم من إدراكه وفهمه لدفء وحميمية اللهجة العامية الشفاهية وصعوبة مقاطعتها: «إن مقاطعة اللهجة العامية مقاطعة تامة لاتخلو من صعوبة. ومع هذا لايجوز لنا أن نترك هذه اللهجة في نمو مطرد لأن في ذلك خطراً على لغة القرآن، كما أن تعزيز اللهجة العامية أقوى وسيلة لتفتيت كيان هذه الأمة». (٤١) إن الدعوة إلى اصطناع اللهجة العامية في الكتابة والتأليف لا ترتكز على أساس منطقي، وأقل ما يقال فيها إنها دعوة تعني تعميق التجزئة بين أفراد الشعب العربي، لأن كل قطر له لهجة خاصة، فإذا ما ألف الكتّاب بها، فإن معنى ذلك أن نزيد تمسك كل قطر بلهجته، في حين أننا نسعى قدر الإمكان في التقريب بين أجزاء هذه الأمة كي تصبح وحدة متكاملة. ومن الواضح أن اللغة العربية الفصحى تعد من أعظم الوسائل، بل تعتبر الأساس الأول لتوثيق الروابط بين هذه الأمة». (٤٢)، وهنا يقف البصير موقفاً ضدياً من دعوة سعيد عقل لتبني اللهجة العامية.

(٩) النقد الأدبي

يُثبت الدكتور محمد حسن عبدالله شهادته بحق البصير رائداً وناقداً أدبياً أول في الكويت فيقول : «إن أول نص يحاول تحديد مفهوم للنقد كتبه عبدالرزاق البصير سنة ١٩٤٨، وهو مانعتبره بداية النقد الأدبي في الكويت، إذ خرج به من مرحلة المشافهة إلى التدوين، ومن الانطباع إلى التأصيل النظري». (٤٣)

وكذا المفكر العربي الأستاذ محمد جابر الأنصاري، حلل أسلوب البصير ذاكراً: «اكتشفت في الأستاذ عبدالرزاق البصير كاتباً يتصف بوضوح الفكر، وعفوية الأسلوب إلى جانب ما تمتاز به عقليته من انفتاح إنساني، وصفاء عربي، ونزوع نحو التقدمية والروح العلمية والتحليل الفلسفي المتفحص». (٤٤)

وحدها همة الحياة المتوقدة الوثابة كانت توقد نارها في قلب وفكر عبدالرزاق البصير، تدفع به لأن يبادر باقتحام كل مغلق، ويرفع صوته عالياً. وهذا ما عبر عنه الشاعر والأديب خالد سعود الزيد بقوله: «أصيب البصير ببصره، ولكنه كما يوصف نفسه شقياً، كثير العبث، يحب اللعب ولا يمله .. وكان والده يتوعده دائماً. لكن الطفل ما كان يعبأ بهذا الزجر، ولا بهذا التعنيف والوعيد. فرغم مافي زجر والده من فجاجة، إلا أن الطفل البصير سادر في عبثه، مسرف في لعبه، لايخشى الزجر ولا ينتهي حين يُنهى». (٤٥)

ظل الطفل ذاته، شاباً ورجلاً وكهلاً. البصير الذي لاينتهي حين يُنهى، ويأبى إلا أن يتبع بوصلته الخاصة، ونبض قلبه، ولعبته الأثيرة مع الحياة، ولا يرضى بغير ما يعتقد، ووحدها الكويت العربية، أمه ووطنه، كسبته ابناً باراً، وأديباً رائداً، باقية ذكراه مابقي الأدب الحق، والكلمة المتنورة!

إن نظرة متفحصة لعناوين مؤلفات البصير تظهر ولعه بالأدب وكلفه بالفكر: (تأملات في الأدب والحياة، في رياض الفكر، شعراء مجهولون معروفون، نظرات في الأدب والنقد، الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم). لقد قدم الأدب على الحياة في عنوان كتابه الأول، وتنقل في رياض الفكر في كتابه الثاني، وانتصر لشعراء مجهولين معروفين في كتابه الثالث، وقدم نظراته في الأدب والنقد في كتابه الخامس، وسطر بقلمه الأدبي جريمة الاحتلال في كتابه السادس والأخير .. نعم لقد كان الفكر ممارسة حياتية عاش بها البصير، قارئاً وناقداً، وحتى أيامه الأخيرة.

يبيّن الدكتور محمد حسن عبدالله أن البصير كان أول من كتب موضحاً معنى النقد الأدبي ووظيفته : «عبدالرزاق البصير، ونحسب أنه أول من كتب موضحاً معنى النقد الأدبي ووظيفته، وذلك في مقال نشرته مجلة (كاظمة) العدد الرابع - تشرين الأول ١٩٤٨ . هذه المقالة ذات أهمية كبيرة لمؤرخ الأدب الكويتي وناقده، لأنها تصور بوضوح المفاهيم السائدة في انجذابها نحو القيم التقليدية ودورانها حولها، وتطلعها - في الوقت نفسه - إلى المفاهيم والقيم الجديدة». (٤٦)

إن البصير ومنذ كتابه الأول اختط لنفسه منهجاً نقدياً أقرب مايكون إلى النقد الانطباعي، اعتمد على رصيده الكبير من المطالعات المتنوعة، وظّف حسه الفني السليم، وإيمانه بوظيفة الأدب الاجتماعية في المشاركة لإعادة صياغة وعي الناس وموقفهم من قضايا الحياة المتجددة دائماً. كما وترجم البصير من خلال مقالاته النقدية قناعته بقدسية وأمانة الكلمة، مع رصده وفهمه لحركة المجتمع المتغيرة، وتعلقه بالأفكار والآراء الجديدة، ورهانه على المستقبل.

لقد نشر البصير الكثير والكثير جداً من الكتابات النقدية، قدم واستعرض عشرات بل مئات الكتب، سواء لكتّاب من الكويت أو الخليج أو العالم العربي أو أعمال عالمية. وبالنظر إلى الفترة التي بدأ فيها البصير نشر كتاباته النقدية، وكون القراءة الأدبية في ذلك الوقت لم تكن واسعة الانتشار كما لم تكن المجلات الأدبية متاحة للجميع، فإننا نستطيع أن نتبين جلال ومكانة المهمة الأدبية والدور الرفيع والنبيل والريادي الذي لعبه البصير، سواء عن طريق تعريف القارىء المحلي والخليجي والعربي المهتم بالنتاج الأدبي الكويتي مُوضوعاً ومؤلفاً، أو فتح الآفاق أمام القراء المحليين المتعطشين للتعرف على الآداب العربية والعالمية .. لقد ظل البصير حلقة وصل طيبة، وجسراً من النور يربط بين القارىء المحلي وعالم الأدب والفن العربي والعالمي من جهة، وبين القارىء العربي وحركة الأدب والثقافة الكويتية المحلية من جهة ثانية.

إن المتتبع لمجمل إنتاج البصير المطبوع والمنشور صحافياً وعلى امتداد حياته، يرى بوضوح أن القضية الأدبية والفكرية هي الهاجس الأول الذي سكن فكر وقلب الرجل، وهي محور كتاباته. وإن قضية التنوير والتطور والتغيير الاجتماعي، كانت في صلب ميزان الرجل في حكمه على الأعمال التي يتناولها، حتى فيما يخص نظرته للأعمال التراثية، فلقد كان تقدمياً متفهماً، مع تأكيده الدائم على ضرورة توفر وضمان حرية الرأي والتعبير للكتّاب والمثقفين بوصفها من الثوابت التي لابدّ من توفرها لهم، والنأي بهم عن أية مخاطر أو مضايقات قد تلحق بهم، خاصة مع فهم البصير لرسالة الكاتب الحقيقية: «إن نصرة الحق والعدل هي رسالة الكاتب الحقيقية»(٤٧).

(١٠) القومية والوحدة العربية

آمن البصير بدور الوحدة العربية الكبير والأساسي، وأنها السبيل الوحيد الكفيل بإعادة الأمة العربية إلى أخذ مكانتها ومكانها المرموق بين أمم الأرض: «لقد أدرك أعداؤنا أنهم لم يتمكنوا من أن ينالوا مآربهم منا إلا بتعميق التجزئة. كما أدرك المفكرون منا أننا لا يمكننا أن نصل إلى ما نصبو إليه من القوة والمنعة، وأننا لا نستطيع أن نحتل مكانتنا اللائقة بنا بين الأمم الحية إلا بالوحدة»(٤٨).

نعتقد فيما نعتقد، استناداً لدراسات وأبحاث علم النفس، أن فترة تكوين الخبرة الحياتية الأولى، فترة تشكل اللاوعي، لأي إنسان إنما تحدد ملامح شخصيته وسلوكه الاجتماعي، والذي ينسحب على عمره بأكمله، وأن هذه الخبرة البكر ترتكز أساساً إلى الإرث الجيني والبيئة، وتحديداً البيت والأسرة في محيطها الأضيق، وإلى طبيعة وحركة المجتمع في محيطها الأعم والأشمل. على أن فترة تكوّن وتشكل الوعي الأول، الوعي المعرفي، إنما تتحدد أساساً واعتماداً على القراءات الأولى، والتي ستبقى مؤثرة وحاضرة، وربما طوال مسيرة الإنسان. لذا فإن شخصية وأفكار وأفعال الإنسان، وعلى مدى مراحل حياته، ستكون في المحصلة عملية تزاوج وتلاقح وتفاعل معقدة جداً بين اللاوعي والوعي، بين الخبرة الحياتية الأقوى الموجودة في أعمق دهاليز وتلافيف اللاوعي، وبين الخبرة الحياتية اليومية الواعية والمتغيرة.

إذا ما أخذنا في الاعتبار البيئة الأسرية (الدين - إسلامية) المحافظة التي نشأ فيها عبدالرزاق البصير، وفقدانه لبصره المبكر، وطبيعة توجه المجتمع الكويتي الدينية المحافظة، وانعكاس ذلك على دراساته وقراءاته الأولى، فإنه سيبدو بديهياً ومنطقياً تعلق البصير بقوميته العربية، وانشداده القوي إلى بني عروبته، وتمجيده لماضي أمته التليد، وأمله في وحدة وطنه العربي الأكبر، والتي قد تعيد لهذا الوطن هيبته ومكانته بين الأمم.

إن مصطلح القومية في أبسط معانيه، إنمايعني بين أمور أخرى الولاء للجماعة وبالتالي الأمة: «والبصير قومي الانتماء، ناصري الهوى، لايخفي هاتين الصفتين ولا هذين الجانبين من مشاعره متحدثاً أو كاتباً»(٤٩).

لقد ربط البصير ما بين القومية والوحدة العربية ربطاً وثيقاً. استمر طوال مسيرته الأدبية الطويلة عربي الحرف والهدف، قومي التوجه، متابعاً، مهموماً ومشاركا بكل ما يدور على أرض وطنه العربي الكبير، ظل ينادي بوحدة أمته، وأن هذه الوحدة ستكون منقذ هذه الأمة وطوق نجاتها، وكأن لسان حاله يردد: «إن قوميتنا العربية، الأصيلة، والطبيعية الوجود، والراسخة في

نفوسنا ونفوس أسلافنا منذ القدم حتى قبل أن تبدأ أوروبا في البحث عن قوميات تخلقها وتغذيها لهذا الغرض أو ذاك، تلك القومية التي صمدت لما مر بها من كوارث ومحن وخطوب: إنما هي إرادة حياة ونهضة وانتصار لهذه الأمة»(٥٠).

إن الهزة العنيفة التي أخذت بتلابيب البصير الطفل يوم فقد بصره، لاتكاد تعادلها هزة في نفسه سوى غزو واحتلال النظام العراقي للكويت، والذي شل تفكير الرجل، أصاب قناعاته في مقتل، فارتج عليه عالمه: «تلك الأيام السوداء، وهي أيام لا أجد شيئاً يماثلها في مرارتها على النفس لأننا في تلك الأيام وجدنا أنفسنا مهزومين ليس من الناحية المادية فحسب، وإنما من الناحية المعنوية، فقد أصبنا في قناعتنا وآرائنا وأفكارنا التي كنا ننادي بها منذ نصف قرن على وجه التقريب. وكنا نتصور أن هذه القناعات والأفكار والآراء هي الصواب بعينه، وأن أي إنسان يخالفنا فيها لا نتورع أن نصفه بالخيانة.. المهم أننا أصبحنا في تلك الأيام نحيا حياة بدائية، وقد ضعف احتمالي في بعض تلك الأيام السود فوجدت نفسي غير قادر على التعامل مع أي شيء، أو بعبارة أصح فقدت عقلي»(٥١).

غزو النظام العراقي، بدا للبصير وكأنه امتحان عسير عرّى عورة النظام العربي بأجمعه، جاء على مبادىء ومرتكزات القومية والوحدة العربية، التي عاش عمرا بأكمله يردد لحنها: «إن ما وقع من انشقاق يدل على أننا معشر العرب نعاني أمراضاً في التفكير بصورة خالصة، وأننا كنا قبل وقوع هذه الكارثة نرتكز في معظم ما نقوم به من نشاط في دنيا الثقافة على إرضاء العواطف، فلما وقعت الكارثة وجدنا أنفسنا كمن يرتكز على أساس ضعيف ما لبث أن تهاوى فحدث ما يشعر به كل فرد يفكر بصورة جادة من سقوط مريع لما كنا نعتبره من الأمور الثابتة مثل قولنا: إن العربي لا يمكن أن يتسبب في إراقة دماء عربية.. القومية العربية تعني أن هناك مصالح قومية عليا مجردة تفرض تلقائياً بإرادة ذاتية احترامها أو الالتزام بها من جانب الدول العربية. ولكن تبين أن القومية شعار غير قادر على الثبات حين تتعارض مصالح الدول العربية، ولا أدل على ذلك من انفراط الوحدة التي كنا نتصور أنها خطوة في سبيل الوحدة الكبرى»(٥٢).

لقد كان لغزو النظام العراقي وقع الصاعقة على أدباء ومفكري ومثقفي الكويت ومن ضمنهم أديبنا البصير، وربما فاق وقعه في نفوسهم كل وقع، بالنظر إلى قناعاتهم ورهانهم على التضامن والوحدة والأخوة العربية، خصوصاً بعد الحرب العراقية الإيرانية التي سبقت هذا الغزو، ووقوف الكويت رسمياً وشعبياً إلى جانب الشعب العراقي.. غزو النظام العراقي فرض على البصير كباقي أدباء الكويت إعادة النظر في قناعاتهم وأفكارهم، جعلهم ينظرون إلى الأمر بوصفه منعطفاً أسود في التاريخ العربي الحديث، أدمى قلوبهم بجرح غائر يصعب اندماله.

«ليس من شك أن الخليجيين يتمنون من صميم قلوبهم لو أن النظام العربي يقف على قدميه بحيث يستطيع أن تكون له قوة لردع أي اعتداء على دولة عربية، وهذا لا يتأتى إلا إذا كان للنظام العربي تكوين غير هذا التكوين الذي يعتمد على كلام أو مواثيق لم تطبق منذ إنشائه.. ينبغي أن يكون هناك تقارب أو تضامن عربي، أو على الأصح لابد من اتفاق على المواقف، وهذا يعتبر الحد الأدنى من التضامن العربي. وكم يكون مفيداً لو أن الدول العربية التزمت بالموقف الحازم عندما يقع عدوان على أية دولة عربية، فإن التراخي في اتخاذ القرار عند أي اعتداء خطر جداً يكاد يلغي التضامن العربي»(٥٣).

(١١) الصحافة، وأدب الحوار

«يجب أن نسجل لتاريخ الصحافة العربية نقطتين مضيئتين للصحافة الكويتية: النقطة الأولى أنه من الكويت انبعثت أول صحيفة في الجزيرة العربية والخليج العربي، وذلك حين أصدر الشيخ عبدالعزيز الرشيد (مجلة الكويت) سنة ١٩٢٨ على الرغم من أن الكويت - في تلك الحقبة - لم تكن أكبر تجمع بشري في المنطقة، كما لم تكن على جانب من الثراء، إذ كان هناك من هو أثرى منها، وربما أكثر تقدماً. والنقطة الثانية أن الصحافة الكويتية في أيامنا هذه، وبرغم حداثة تاريخها تسبق في جوانبها الفنية المختلفة من طباعة وتبويب وتحرير وصياغة أخبار وسرعة توزيع وانتظامه بلاداً عربية كثيرة يذهب تاريخ الصحافة فيها إلى مئة سنة أو تزيد»(٥٤).

ربما، أجد لزاماً عليّ إضافة نقطة ثالثة مضيئة لم يتعرض لها الدكتور محمد حسن عبدالله في معرض ذكره للنقاط المضيئة في تاريخ الصحافة الكويتية، ألا وهي مساحة حرية الرأي والتعبير الكبيرة التي تمتعت وتتمتع بها الصحافة الكويتية، مقارنة بمثيلاتها من الصحف العربية، خصوصاً وانفتاح المجتمع الكويتي على مختلف الجنسيات العربية، واحتضان صحافته لأقلام عربية متعددة ومتباينة في تبنيها لمقولات وآراء تيارات ونظريات فكرية كثيرة. على أنه بات واضحاً للدارس والباحث العلاقة الواضحة بين الصحافة الكويتية واسم عبدالرزاق البصير بوصفه ابنا باراً مخلصاً لها، وأحد روادها المخضرمين الذين لازموا مسيرتها منذ البدء ودون انقطاع. فما أن طرق بابها، دخل صالون جلالتها، حتى أخذ مكانه المرموق تحت قبتها يؤهله لذلك لغة عربية متمكنة، وحافظة حاضرة، وضمير حي، ورأي جريء شجاع، وفكر تنويري واضح ذو نظرة إنسانية متفتحة رهانها الأكبر المستقبل، وأداتها العقل والمنطق والإقناع.

«إننا نقدر الجهد الطيب لهؤلاء، ولكننا - في ضوء المعايير التي حددت لمفهوم الريادة - سنوثق

لرجال الصحافة الكويتية في الفترة من ١٩٢٨ - بداية ظهور الصحافة - وحتى عام ١٩٧٠، فبعض هؤلاء هم الرواد المعنيون».(٥٥).

إن الموسوعة الصحفية العربية (أعلام الصحافة في الوطن العربي) الصادرة عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تنصف عبد الرزاق البصير، حين تعدّه رائداً من روادالصحافة الكويتية والعربية، وتوثق ترجمته وأسلوبه! فلقد عمل البصير بجد ومثابرة، آمن بدور الكلمة كمسئولية وأمانة، شرط أن تصدر في نظام حر يحترم الشعب كل الاحترام. اتخذها سلاحاً في وجه التخلف والظلم. أدرك بحسّه السليم أنها وسيلته الأنجع لتحقيق ذاته، وأنها الأقدر على التأثير في وعي الناس، وحملهم إلى التفكير بحياة تكون أكثر إشراقاً وعدالةً وحباً: «لقد أدرك الإنسان منذ أقدم الأزمان أنه لا يمكن أن يحقق وجوده إلا إذا اعتمد على نفسه، ومعنى هذا أن عليه مسئولية كبرى لابد من الاضطلاع بها لكي يحقق ذاته. فالأدباء هم العناصر الحقيقية في خلق إرادة الجماعات إلى تغيير حياتهم إلى حياة أفضل، لأن الآثار الأدبية الصحيحة هي تلك التي تفتح آفاقاً فكرية لا حدّ لها حيث تجعل فهم الناس يتجدد للحياة. فتنشأ عند ذلك مقاييس للحياة غير المقاييس القديمة(٥٦).

واظب البصير على الكتابة الصحفية داخل الكويت ودول مجلس التعاون الخليجي، إضافة إلى مجموعة كبيرة من الجرائد والمجلات العربية. ماانشغل عن مهمته التي جنّد نفسه لها، ولا انقطع عنها. ولقد بيّن الدكتور محمد حسن عبدالله مداومة البصير على الكتابة، وتعدد وتنوع موضوعاته، والتي تكشف عن نزعته الإنسانية ومناصرته للديمقراطية: «هو أسخى كتاب المقالة في الكويت قلماً، فما تكاد تمضي مناسبة أو يلم حادث إلا ويكون قلم البصير أول المستجيبين أو بين المستجيبين، وهذه الكثرة العددية اقترنت بالتعدد النوعي، فلا يكاد يوجد فن كتبت عنه الأقلام في الكويت إلا وشارك فيه.. لقد تجاوز تاريخ البصير ربع قرن في كتابة المقالة، ومن ثم يمكن أن يكون - مع الشاعر عبدالله زكريا الأنصاري وفاضل خلف - أصدق من يمثل تطور الأساليب النثرية وفن المقالة بصفة خاصة طوال تلك المرحلة.. ومقالات البصير تكشف عن محصوله الوافر من الشعر قديمه وحديثه، وعن نزعته الإنسانية، ومناصرته للديمقراطية، وموقفه الشعبي المتعاطف مع الإنسان الكادح، وتحبيذه للتفاؤل، والعمل كقيمة إنسانية هو جوهر الوجود الإنساني»(٥٧).

لقد استمر البصير كاتباً صحافياً مداوما على الكتابة قرابة ما يربو على نصف القرن. وطوال رحلته المديدة، حافظ البصير على أدب الحوار، ما انجرف يوماً إلى الانتقاص من رأي محاوريه، ولا هو سفّه آراءهم، أو انحدر بلغته إلى المس والتجريح الشخصي الرخيص، بل بقي مطالباً بتعدد الآراء، مُديناً وكارهاً سيطرة الفكر الواحد، مستنكراً أن ينقلب اختلاف الرأي لخصومة،

لاثما تشدد وتزمت التيارات والأحزاب المتسربلة بثوب الدين والتدين، محذرا من خطورة سطوة الرأي الواحد: «حين ينقلب اختلاف الآراء إلى خصومة يلقي كل صاحب رأي أشنع التهم على من يخالفه في رأيه. فقد يصفه بالتخلف أو ضعف العقل، وقد يطلق عليه تهمة الكفر، بل ربما يطلق عليه بأنه خائن لوطنه أو لدينه والعياذ بالله. هذا النوع من الخصومة يفضي إلى تمزيق الصفوف، لأن هذا السلوك العنيف يصنع غلاً في الصدور فتنشأ العداوة والبغضاء بين المواطنين».(٥٨)

كان البصير صريحاً وجريئاً حين سمى الأمور بأسمائها الحقيقية، عرى وفضح زيف وكذب ادعاءات التيارات الدينية المتأسلمة. قال وكتب مايمليه عليه الحق والضمير وحب وطنه الكويت: «إن الكويت تعج بالأحزاب وان لم تطلق تلك الجماعات على نفسها هذا الاسم، ولكنها موجودة كالشمس في رابعة النهار - كما يقولون - والمصيبة أن هذه الجماعات اتخذت الدين لها ستاراً فهي تتسمى بأسماء دينية.. الأمر الذي يجعلها تعتقد أن كل من يخالف رأيها هو رأي مخالف لأوامر الدين الحنيف، كما أنها تريد ألا تعترف بأن في الإسلام مذاهب عدة، وأن المعروف والمعترف به أربعة مذاهب في حين أن البلاد الإسلامية تحتضن أكثر من هذه المذاهب، وهذا يعني أن فرض رأي واحد على الناس غير جائز سواء كان هذا الرأي يمس الاجتماع أو السياسة أو الاقتصاد.. إن سيطرة الرأي الواحد بالقوة على جميع الآراء يطفىء أنوار الإبداع، ويوقف عجلة التقدم. فإن الأمم لا يمكن أن تتلاءم مع عصرها إلا إذا تفاعلت مع حضارته، وهذا لا يحدث إلا إذا سمح لمختلف الآراء بأن تملأ الساحة الفكرية، وأن يكون الحوار هو الوسيلة التي نتوصل بواسطتها إلى الحقائق».(٥٩)

(١٢) المنطق والعلم، والتخطيط المستقبلي

«إن الله ركّبني على هذه الطريقة، فأنا أحاكم كل شيء محاكمة منطقية»(٦٠).

بهذه الكلمات يعبّر البصير عن نفسه وطريقة تفكيره ومعالجته للأمور. لذا نرى أن التعلق بالمنطق، ومحاسبة الأفكار والقناعات على مذبح الفكر، والوقوف إلى جانب العلم والتنوير، ومحاربة التشدد الديني الأعمى، ومايتبعه من خرافة وأباطيل مظلمة، والرهان على المستقبل والتطور، والمتمثل في تجاوز بؤس القديم الجامد، والانفتاح على الجديد المتلائم مع طبيعة المجتمع، نرى أن هذه الخصال هي أميز ما يرسم ملامح فكر وشخصية عبدالرزاق البصير. خصوصا إذا أخذ في الحسبان النظر إلى الفترة الزمنية الحرجة التي برز فيها الرجل، فترة تشكل المجتمع الكويتي الحديث، والانتقال به من مجتمع بداوة بسيط يعيش على البحر، تحكمه عادات القبيلة والسلطة الدينية، إلى مجتمع ثروة - نفطية، تقوده مؤسسات، ويحكمه الدستور، وتسيّر أموره

اللوائح والقوانين.. كم كان المجتمع بحاجة ماسة لتلك العينة من الرجال! وكم كانت تلك المواقف المتنورة باهظة الكلفة بحاجة إلى تضحية وجراءة وشجاعة وإقدام صاحبها، مع ضرورة تناسيه لمصالحه الشخصية الضيقة، في سبيل نصرة ابن الوطن الأعزل، والارتفاع بسمعة الوطن الأحب!

آمن البصير بالفكر منهاجاً لسعيه، وقدم التفكير على سواه في سبيل الوصول إلى الحقيقة: «يهمنا هنا أن نؤكد على أن التفكير العميق من أفضل الوسائل للوصول إلى النتائج المبتغاة، ذلك أن طول التفكير يعني التدقيق بعلاقة السبب بالمسبب، لكي لا تكون الخطوات ناشئة عن شدة الانفعال.. مهما يكن من أمر فإن الفكر ليس له نهاية، أعني أنه يتجدد مع تجدد الحياة. إننا قد نشاهد أحداثاً نجهل أسبابها، فلا يجوز أن نتخذها برهانا على أن الأمور في هذه الدنيا تجري من غير أسباب، وإنما الذي ينبغي أن نقول عنها إننا لا نعرف علتها، وعلينا أن نبحث عن أسبابها قدر المستطاع، فإن لم نتمكن من ذلك فإنه ينبغي لنا أن نثق بأنه سيأتي يوم من الأيام يتمكن فيه الإنسان من أن يفهم وقوعها، وقد نخطىء في تفسيرنا أو تعليلنا لوقوع بعض الأحداث أو بعض الأمور، ولكني اعتقد أن حركة العقل أو التساؤل أفضل بكثير من السكون الذي يعني ألاّ نتساءل عن علل الأشياء، فإن التساؤل هو الذي يوصل الإنسان إلى حقائق الأمور في معظم الأحيان.. أنا أزعم أن إهمال الأسباب من العناصر التي ساهمت في تأخير هذه الأمة. فالكثيرون منا يصدقون بما لا يعقل وقوعه، لأنهم لم يتعودوا على أن يتفهموا علاقة الأسباب بمسبباتها، في حين أن ثقافتنا الإسلامية تعلمنا أن نهتم بمعرفة أسباب الأحداث».(٦١)

كما في أمور كثيرة، ظل البصير على ديدنه وإصراره: يرى الصحيح فلايمتلك إلا أن يسمي الأشياء بأسمائها، ودون النظر إلى أية اعتبارات أخرى: «ألا يحق لنا بعد هذا كله أن نبدي استغرابنا من توقفنا معشر المسلمين على إثبات طلوع الهلال بالعين المجردة بعد الذي وصل إليه الإنسان من فهم واسع دقيق بعلم الأفلاك؟ فهل من مانع شرعي من أن تكون مشاهدة طلوع هلال رمضان المبارك وهلال شوال معتمدة على قول علماء الفلك المسلمين الموثوق بهم ليقل الخلاف في الصوم والإفطار بين الأقطار الإسلامية المتقاربة؟ اعتقد أن ذلك لا يخالف الشرع الشريف».(٦٢)

هذا ما يراه البصير بشأن هلال شهر رمضان، البصير الذي مشت به خطوته الأولى إلى كتاتيب (صالحة الشمالي)، وتتلمذ على قراءة الكتب الدينية، وبدأ حياته خطيباً دينياً في المجالس الحسينية، فقاضياً في المحاكم الخاصة بالأحوال الشخصية! هو البصير، لا يرى غضاضة أو حرجاً أن يعبر عن رأيه بكل صراحة، تاركا خلف ظهره كل ذلك الإرث الديني الثقيل، الذي كان ولم يزل يشد الكثيرين نحو القاع، يعيقهم عن رؤية حقائق الواقع. البصير الرجل الذي يؤمن بأن التخطيط السليم والاستعانة بالخبرات العلمية المتخصصة هو الطريق إلى المستقبل: «إذا ما أردنا

أن نتغلب على العقبات التي تصادفنا فإن علينا أن نترك الارتجال والمزاجية، فإن كل خطوة في هذا العصر لا يمكن أن تكون ناجحة إلا إذا جاءت بعد دراسة دقيقة مستفيضة من قبل المختصين. ومعنى ذلك أن نفسح المجال للعلماء والمفكرين بأن يأخذوا دورهم لكي لا تبقى دراساتهم وآراؤهم وأفكارهم ملتحفة بالغبار في أدراج المكاتب».(٦٣)

وها هو البصير يحدد بوضوح الأمرين اللذين يرى فيهما وسيلة ناجعة نستطيع أن نتقدم من خلالهما: «إننا لا يمكن أن نتقدم إلا إذا توفر لنا هذان الأمران: أحدهما، الانفتاح على مختلف الآراء فلا يسيطر رأي واحد على كل الآراء. والأمر الثاني، هو أن نعطي علماءنا كل ما يحتاجون إليه من رعاية تليق بمكانتهم العلمية، ومن تيسير ما يحتاجون إليه ليتمكنوا من تطبيق ماتعلموه».(٦٤)

(١٣) غزو النظام العراقي

فادحة وقاسية ومؤلمة هي خسائر شعوب الأمة العربية في تاريخها الحديث. لكن، وبعد كل هزيمة وانكسار وخيبة، يتفاخر الزعماء العرب، يتباهون متبجحين بنياشينهم وانتصاراتهم الكاذبة، وتتنادى الشعوب العربية البائسة، تنحني.. تخلي قتلاها من أرض المعركة، تلعق دماء جراحها القانية، تكفكف دموعها الحارة، تستر بعض عري فضيحتها. ومجبرة تخرج تحت لسع السياط الظالمة اللاهبة، تملأ الشوارع، تهتف للقائد الرمز، تجدد له بيعة الذل والهزيمة، تردد ملء حناجرها المبحوحة: بالروح بالدم نفديك يا بطل!

إن خيطاً سرياً لم يزل يمتد بين الشعوب العربية من محيطها إلى خليجها، رغم القهر الذي يلفها، فإن العربي كان وسيبقى أخاً لأخيه العربي. إن خيط الود العربي الصافي يأبى ويترفع فوق هزائم الزعماء ودكتاتورياتهم الظالمة، يصرّ أن يبقى شريفاً نابضاً بتعاطف العربي مع أخيه العربي، ووقوفه إلى جانبه في محنه وعذاباته. وليس أوضح من تجلي هذا الخيط وقت حروب ونضال وكوارث هذه الشعوب. لكن، وحده غزو النظام العراقي واحتلاله للكويت كسر هذه القاعدة. مسّ وعبث بتعاطف ووقوف العربي إلى جانب أخيه العربي. وحده الرئيس صدام حسين في التاريخ العربي الحديث، جعل الأخ والجار يرفع ويصوب بندقيته في صدر أخيه العربي، استعدى الأخ على أخيه، عبث بثوابتهم، حرك بحسٍ شيطاني ما هو خامد في نفوسهم، استنهض فيهم ظلم ذوي القربى، جعل العربي يقتل ويغتصب ويسرق وينهب ويستبيح حرمة أخيه وجاره العربي المسلم. خرج لهم فارساً فاتحاً راكباً «حصانه الأبيض»، أخذ يذكرهم بأمجادهم

وانتصاراتهم القديمة، وأنه سيكون القائد الملهم، والمحرر والمنقذ.. وهكذا حلت وكانت الكارثة!

مخطىء من اعتقد ويعتقد أن غزو النظام العراقي واحتلاله للكويت، جاء على الكويت وأهلها فقط. مخطىء من ظن ويظن أن غزو النظام العراقي واحتلاله للكويت، نزل صاعقاً مدمراً على شعب الكويت ومن بعد شعب العراق! غزو النظام العراقي واحتلاله للكويت حل خراباً ودمارا وذلاً وعبثاً وكرهاً وحقداً ونفوراً في نفوس كل شعوب الأمة العربية على بعضها البعض! وكم هي الخسارة فادحة! وكم هي الكارثة مدمرة!

كان عبدالرزاق البصير على أبواب السبعين حين نعق غراب البين، ودخلت الدبابة العربية العراقية المسلمة، تجوس شوارع الكويت العربية المسلمة والمسالمة. مزلزلة كانت الواقعة، شلت قدرة الرجل على التفكير: «نحن الذين شاهدنا هذه الكارثة أصابتنا حيرة شلت قدرتنا على التفكير لأن ماشاهدناه في تلك الأيام أشبه شيء بمسرح العبث.. أصبحت في تلك الأيام أرى أن لا جدوى من التفكير».(٦٥)

كذّب نفسه في البدء، استعصى عليه فهم ما يدور، ولماذا يحدث، وكيف يكون المخرج؟ ولقد سطر حيرته وألمه في كتابه (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم) الذي نشره عام ١٩٩٥، حيث يقول: «الكارثة التي وقعت على الكويت، والتي قلبت آرائي رأساً على عقب، واعتقد أن ذلك حدث للكثيرين من إخواني الذين كانوا يحلمون بوحدة هذه الأمة، وقد بذلنا ما نملك من إمكانيات في مجال القلم مدة أربعين سنة، ولكن هذه القيم قد تهاوت وسقطت.. والألم لا يأتي مما وقع من اعتداء على الحرمات وانتهاك للقيم فقط في الكويت، وإنما يأتي أيضا من موقف أناس كنا نعتقد اعتقاداً جازماً أنهم إخوان سيكونون معنا مساعدين منتصرين حين تلم بنا الخطوب. ولكن راعنا أن هؤلاء الناس وقفوا - ومازالوا واقفين - مع أعداء الحق والعدل والمنطق، فعلوا ذلك، جهاراً نهاراً في كل وسيلة من وسائل الإعلام».(٦٦)

أصرّ البصير أن يبقى بجانب وطنه طوال وقت محنته، ما غادر الكويت وقت محنتها، «ولا تسألني كيف مرت تلك الأيام السوداء!» هزّ الاحتلال قناعات البصير. نظر إليه كضربة قاصمة هدمت جميع جهود الوفاق العربي، وكجريمة في حق الأمة العربية: «جاء العدوان العراقي على الكويت لهدم كل الجهود العربية التي قاربت النجاح في أن تتوصل الدول العربية إلى نوع من الوفاق.. أحدث في الأمة العربية والإسلامية جرحاً غائراً لانعرف متى يندمل، وإنما الذي نعرفه أنه سبب تمزقاً شديداً في صفوف الأمة العربية والإسلامية.. بيّن أن القومية شعار غير قادر على الثبات حين تتعارض مصالح الدول العربية، ولا أدل على ذلك من انفراط الوحدة التي كنا نتصور

بأنها خطوة في سبيل الوحدة الكبرى».(٦٧)

جاء الغزو على حلم البصير بالوحدة العربية، بلبل أفكاره، دفعه لأن يعيد النظر في جدوى ومصداقية التضامن العربي، لكنه سرعان ما ارتفع فوق جراحه، استعاد توازنه بعد التحرير، خاطب أبناء وطنه: «أقول: لماذا نملأ نفوسنا بذكريات تلك الأيام السوداء ولا نملؤها بتذكر سواعدنا الوطنية التي امتزجت نفوسها بحب أرضنا الطيبة فاندفعت اندفاعاً قوياً تعمل بعزم دؤوب متواصل مساهمة في القضاء على ذلك الظلام الدامس.. إني أقصد من وراء ما تحدثت به أن نندفع جميعاً إلى البناء وألا نفتح الطريق للإحباط. فإن كل شعب لا يستحق أن تطلق عليه صفة الحياة والقوة إلا إذا مرت به الشدائد واستطاع أن يرتفع على جراحه بحيث يصبح همه أن يصنع تاريخه من جديد».(٦٨)

في كتاب البصير الأول (تأملات في الأدب والحياة)، والذي طبعه سنة ١٩٧٥، أي قبل الغزو بما يزيد عن خمس عشرة سنة، كان قد أكد على بطولة الشعوب وليس الحكام، وأنها وحدها تستحق المفاخرة لصمودها وجهادها.. والقناعة نفسها خرج بها البصير من الاحتلال العراقي، إضافة لندب قلبه النازف، دعا الشعب الكويتي إلى التمسك بعدالة قضيته، وغرس ذلك في نفوس الناشئة: «لم يعد أمر البطولة مقصوراً على القادة والحكام وإنما أصبحت الشعوب، بعد شعورها بنفسها وإيمانها بقدرتها، هي التي تجالد وتقاتل، وتصد أيدي المعتدي محتملة من دمها ومالها وعتادها عبء الجهاد(٦٩) «فالطريق الذي يجعل النجاح حليف الكويت على الدوام، هو: أن نتمسك بعدالة قضيتنا تمسكاً يجعلنا مستعدين للكفاح في سبيلها، والثبات على ذلك، وأن نجعل هذا التمسك والثبات في مقررات تربية النشء.. وأمر آخر لابد لنا أن نتبعه بصورة صادقة وأعني به أن نسعى لأن تكون كلمتنا واحدة».(٧٠)

ببزوغ فجر ٢٦فبراير ١٩٩١ تحررت أرض الكويت، عمّ الفرح أرجاءها، وكما الجميع ما تمالك البصير نفسه: «هجم السرور عليّ حتى إنني.. من عظم ما قد سرني أبكاني، أخذت أنشد هذا البيت وأنا انطلق مع المنطلقين يوم التحرير لا أملك أن أمنع دموع الفرح من الانسياب على خدي، شأني في ذلك شأن الكثير من المواطنين».(٧١)

من تراه يلوم عبدالرزاق البصير في بكائه وفرحه؟ تحرر وطنه، زال عنه نير «الاحتلال العربي»، فطربت نفس الرجل المسن الملتاعة، عاد لروحه بهاؤها، وما لبث أن تلفت حوله، ثمّن وقفة كل من وقف مع الكويت في محنتها، أحسّ أن للولايات المتحدة الأمريكية، والرئيس الأمريكي بوش شخصياً الفضل الأكبر في التحرير: «لولا موقف دول التحالف وفي مقدمتها أمريكا وموقف الدول الشقيقة وفي مقدمتهم المملكة العربية السعودية ومصر وسوريا لأصبحت الكويت أثراً بعد عين..

ومن قلب كل كويتي وكويتية نرحب بالسيد جورج بوش بطل تحرير الكويت.. إن اسم جورج بوش محفور في قلب كل كويتية وكويتي أطفالاً ونساءً شيوخاً وشباناً».(٧٢)

رغم كل ظلام وظلم غزو النظام العراقي، ظل البصير على حبه الأصيل وتعلقه بأمته وحلمه القديم بنظام عربي يبنى على أسس سليمة وصحيحة: «ليس من شك أن الخليجيين يتمنون من صميم قلوبهم لو أن النظام العربي يقف على قدميه بحيث يستطيع أن تكون له قوة لردع أي اعتداء على دولة عربية، وهذا لن يتأتى إلا إذا كان للنظام العربي تكوين غير هذا التكوين الذي يعتمد على كلام أو مواثيق لم تطبق منذ إنشائه.. على أني أدرك أن مساعي قوية تبذل في الساحة السياسية هدفها المصالحة العربية أسأل الله لها التوفيق».(٧٣)

(١٤) متفرقات

لقد حاولنا خلال النقاط السابقة - ولم يكن سهلاً - تناول وبحث أكثر القضايا الأساسية في أدب وفكر ومسيرة عبدالرزاق البصير، القضايا الأوضح، والأهم حسب اعتقادنا، والأكثر إلحاحاً وتردداً وطرحاً في كتب الرجل، الكتابات التي شكّلت ولوّنت المساحات الأوسع على خارطة عالم الرجل في مسيرته الأدبية الطويلة.

إن الوقوف على مجمل مسيرة وإنتاج عبدالرزاق البصير فكراً وأدباً ليس بالأمر السهل الهين، خصوصاً مع غزارة وتنوع وتوزع كتابات الرجل، وأهمية هذه الكتابات والآراء قياساً على ظروف المجتمع الاجتماعية والدينية والاقتصادية، والدور الريادي التنويري الذي لعبه الرجل. لكن، كان لابدّ لنا من استنباط معيارنا الشخصي الخاص، والذي يتم لنا من خلاله رصد الملامح الأساس لكتابات البصير، ودون الإقلال من أهمية نقاط أخرى كثيرة متفرقة، نجد لزاماً علينا التطرق إليها، كي لا نبخس الرجل حقه، وكي لاتبقى بعيدة عن ذهن وعين القارىء الكريم، وكي لاتبدو هذه الدراسة ناقصة وغير مكتملة.

(أ) الخليج العربي

الخليج العربي عشق البصير، ولعه وانشغال باله. ألحت عليه مراراً همومه وآماله بمختلف مناحيها، فكرس لها جزءاً كبيراً من وقته وجهده، سجل كتاباً كاملاً من مؤلفاته باسمها (الخليج العربي والحضارة المعاصرة)، توزعت موضوعاته بين إثبات صحة تسمية الخليج العربي بـ

«الخليج العربي» ودحض تسميته بـ «الخليج الفارسي»، مروراً بمشاكل التغير الحضاري، والنقد الأدبي الحديث في الخليج، والتغني والفخر بشعراء كبار ينتمون إلى هذه البقعة من الوطن العربي أمثال: «قطري بن الفجاءة، وابن المقرّب»، والتعريج على مفكرين وأدباء من الكويت أمثال: المفكر يوسف بن عيسى القناعي، والمؤرخ عبدالعزيز الرشيد، والأستاذ أحمد البشر الرومي.

لقد ظل البصير محباً مخلصاً متغنياً مدافعاً عن وطنه وخليجه العربي بتاريخه ونضال أهله وبطولاتهم وأدبه وأدبائه، راصداً جملة التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي ألمت وتلم به.

(ب) الشعر

أرى أن أهم مصدرين كونا القاعدة الفكرية الأولى الأساسية للأديب والمفكر عبدالرزاق البصير هما: الكتب الدينية التراثية، وكتب الشعر العربي. وإذا كان البصير قد شب عن الطوق مبكراً، كوّن لنفسه رأياً خاصاً في كيفية التعامل مع كتب التراث، رفض النظر إليها بوصفها نصاً مقدساً، رأى ضرورة اقتحامها وغربلتها وأخذ المتميز منها والذي يلائم نبض وطبيعة العصر الذي نحيا، فإنه بدأ حياته العملية خطيباً دينياً يردد الشعر الديني حافظاً، وما لبث أن صار متيم شعر، عاش طوال عمره مخلصاً لهذا العالم الشفيف، روحه تهفو إلى الشعر، وقلبه ينبض بأرقه.

إن الملاحظة الأبرز لقارئ كتابات البصير هي كون مقالات الرجل قلما تخلو من استشهاد شعري إن لم يكن أكثر، وهذا يدل - من بين ما يدل - على قوة حافظة البصير، والتصاقه بعالم الشعراء والشعر قديمه وجديده من جهة، وعلى اقتناعه بدور الشعر وقدرته على توصيل الفكرة، وتفضيله على غيره من الفنون الأدبية من جهة ثانية.

كما هو دأب البصير في وقوفه إلى جانب التنوير، فلقد جاء موقفه من الشعر متوائماً مع ذلك. فهو يرى قدرة الشعر السحرية في تحويل الأشياء العادية إلى أشياء أخرى محببة إلى النفوس: «وفن الشعر كغيره من الفنون يستطيع أن يخلق للأشياء العادية التي تمر بمعظم الناس أو تحدث لكثير من الناس، منزلة محببة للنفوس».[٧٤]

إن البصير في تقييمه للشعر الأجمل، يخلق معادلته النقدية البسيطة التي تجمع بين الكلمة الرقيقة والمعنى الصحيح: «لكني أميل إلى أن السر في الشعر يكمن في أمرين معاً. فالكلام المنمق دون معانٍ لا تهواه النفوس، كما أن المعنى من دون كلام يلائمه لا تهواه النفوس أيضاً».[٧٥]

للبصير موقف منفتح واضح من قضية الشعر الحديث: «على أني لست ممن يرفض الشعر الجديد كله فهذا شيء لا أذهب إليه، لكني أرفض الغموض والإبهام، لاعتقادي أن الجماهير معذورة إذا رفضته، فإن أي فرد لا يمكن أن يتأثر بأي أثر فني من أي نوع كان إلا إذا فهمه حق الفهم. أما القول إن الغموض نوع من الاحتجاج فإننا لو سلمنا به، فلابد لنا أن نقول إن الجماهير ليست مقصودة ولا معنية، وإنما يعبر الشاعر عن نفسه لنفسه.. وأظن أنني لست في حاجة إلى القول إن الوضوح الذي أدعو إليه لا يعني أن يكون الفن، ولا سيما الشعر، صورة عن الواقع، ليس فيه تأنق ولا خيال كأي فن لا يتصف بالخيال والأناقة والعمق لايمكن أن يسمى فناً أو يكون له تأثير في النفوس».(٧٦)

كما ويعرج البصير على ضرورة توافر الشاعر على وعيه الكامل أثناء الكتابة: «إن الإنسان إذا غاب عن وعيه أو عقله، لا يستطيع فيما اعتقد أن ينتج شيئاً منظماً، سواء أكان هذا الشيء نثراً أم شعراً، لأن التنظيم لايصدر إلا بأوامر ونواه من العقل.. إن مجرد إطلاق كلمة غيبوبة كطريق موصل للمعرفة اليقينية تعني في ذاتها النفي المطلق للمعرفة».(٧٧)

وفي فهم متقدم لروح الشعر بوصفه إرثاً عالمياً قادراً على التعبير عن الهم الإنساني بمطلقه، يسجّل البصير في مقالة عن (البطولة في الشعر الحديث) ألقاها في مؤتمر أدباء العرب المنعقد في الكويت عام ١٩٥٨، أي قبل ظهور مصطلح العولمة الثقافية بقرابة الثلاثين عاماً، يسجل البصير موقفاً أدبياً إنسانياً ناضجاً ومتقدماً : «من الجديد في شعر البطولة ما نراه في شعرنا الحديث من وصف للبطولات الأجنبية، فهذا شاعر يمجد جان دارك، وهذا يصف مواقف ستالنجراد، وذاك يتحدث عن انتصار الروس على الأتراك وهكذا.. ويقيننا أن هذا اللون من الشعر جاء وأيّد الاتصال السريع في العصر الحديث، وارتفاع الشاعر في خياله إلى مرتبة من الإنسانية تجعله يمجد المواقف الخالدة أنّى كانت».(٧٨)

كما وأكد فهمه وتأييده للعقد العالمي للتنمية الثقافية في كتابه الأخير (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم) الصادر عام ١٩٩٥ فهو لايرى غضاضة في الانفتاح على الثقافات الأخرى، ولا يتصور الثقافات الوافدة شيئا مخيفا يتهدد الثقافة العربية الإسلامية، حيث يقول: «كي لا يتصور أحد أن العقد العالمي للتنمية الثقافية يقصد من ورائه إذابة الثقافة العربية الإسلامية، وإنما يقصد من ورائه أن تبقى شخصية كل أمة على حالها. فالتفاعل الثقافي شيء وإذابة الشخصية شيء آخر. فإن التنمية الثقافية العالمية تتكون من تفاعل الثقافات، إذ إن كل أمة تأخذ

من ثقافة الأمم الأخرى ما يتلاءم مع شخصيتها. وبذلك تتسع آفاق الفكر في العالم أجمع وتمحي أو تضعف العصبيات والغرور عند بعض الأمم. وليس من شك أن هذا مطمع بعيد ولكن المثقفين يبذلون ما في وسعهم لتقارب الأمم، وذلك بأن تكون سبل الاطلاع على الثقافات العالمية متيسرة للناس».(٧٩)

(ج) الجمال والتفاؤل

خلافاً لشعراء وأدباء ومفكرين أدى بهم العمى إلى التشاؤم والتطير والانطواء، والإعراض عن مباهج الحياة، أو النظر إليها بمنظار أسود معتم على أحسن تقدير، فإن البصير كان متفائلاً، شغوفاً بمباهج الحياة، لا يطيق العزلة والوحدة، ولا يملّ مسامرة ومجالسة الأدباء والأصحاب.

كنت في إحدى المرات جالساً مع مجموعة من الصحْب وكان من بينهم أديبنا البصير، وبينما نحن جلوس نتبادل أطراف الحديث، وإذ بإحدى الزميلات تدخل علينا المكان، ودونما تأخير انبرى البصير للقائها مردداً :

«الله الله، ما هذا العطر الطيب، وهذا الفستان الجميل!»

استغرق الجميع جملة البصير بترحيبه، خصوصاً المتعلقة بجمال الفستان، فلقد كان صحيحاً أن زميلتنا كانت مرتدية لفستان جذاب بألوان زاهية. وحين هدأ الأمر، اقتربت من البصير لأسأله:

«عفواً. كيف خمنت الفستان الجميل يا أبا عدنان؟»

اعتدل في جلسته، وبنبرة واثقة يشوبها خيط من حسرة قال:

«أميّز عطرها.. هبّ عليّ العطر قوياً فاضحاً، فتخيلتها مقبلة علي ساهرة صاخبة.. هفا قلبي، فنطت جملتي!».

سكت بعدها لبرهة قبل أن يهمسني: «إن الأديب لا يمكنه إلا أن يميل إلى الجمال»(٨٠). أن يكون البصير متفائلاً، فهذا أمرٌ يتطابق تماما ومهمة الرجل في الحياة، والتي رصد نفسه لها. فلقد آمن بالتطور والتغيير كسنة من سنن الحياة، عرف قيمة السعادة، ذاك الطعم المغري، الذي لانملّ من تعقبه. أيقن أن الرضا لا يعرف للنفس الإنسانية طريقاً إلا في ظل الأمن والحرية: «السعادة في نظري تكمن في الغبطة والرضا، وهذا لا يمكن أن يحصل للإنسان إلا بتوافر أمرين هما: الأمن والحرية.. والأمن الذي أقصده هنا هو كل ما تحتويه كلمة الأمن من معانٍ، والحرية هي أن يقول الإنسان ما يشاء ويعتقد كيف يشاء من غير إجبار ولا إكراه».(٨١)

كان البصير محباً للحياة، متفائل الطبع، رأى من واجبه كأديب أن يُشيع التفاؤل بين الناس، مما يجعلهم يقبلون على الحياة: «إن إشاعة أدب التفاؤل من خير ما يقدمه الأديب أو المفكر لأمته بصورة خاصة، وللبشرية بصورة عامة. لأن الناس في أشد الحاجة إلى من يصور لهم جمال الحياة ويحببها إلى نفوسهم.. لقد أدركت الأمم الحية أن في إشاعة جمال الحياة في شعوبها فوائد جليلة لا تحصى، من ذلك خلق النشاط حتى إنه قد أصبح من المعروف أن الإنتاج يتضاعف عندما تكون نفوس الناس مغتبطة مرتاحة.. ما التشاؤم إلا التشكيك في الحياة، وما التفاؤل إلا النظرة الصحيحة إلى الحياة، والاعتقاد بأنها ليست عبثاً من العبث، وإنما هي حركة مستمرة وتطور إلى الأمام».(٨٢)

لقد ظل البصير متفائلاً، يرى النور قادماً خلف كل ظلمة، وهاهو في كتابه الأخير (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم) يدين الكتّاب الذين يحاولون بعث الإحباط في نفوس مواطنيهم: «إنه لمن المؤلم حقاً أن نجد بعض كتابنا يحاولون أن يملؤوا نفوس المواطنين بالإحباط فيما يكتبون».(٨٣)

لقد عرف البصير مباهج الحياة، وعاشها كأجمل ما يكون العيش، ولم يقف فقده لبصره حائلاً بينه وبين تذوق مختلف أنواع الفنون، وعلى رأسها الموسيقى، حيث يربط بينها وبين ثقافة وحال منتجها: «من المؤكد أن الموسيقى والغناء من أفضل الوسائل المعبرة عن بعض عقائد وعواطف منشئيها وملحنيها، كما أنه يصور آمالهم وأفراحهم وأحزانهم وآلامهم وطبائع حرفهم، لأن الموسيقى والغناء يستوحيان مادتيهما من النشاط الذي يمارسه الناس».(٨٤)

(د) الدين لله

ربما تمكّن العلم يوماً ما من تفسير السر والسبب وراء تفتح شخص ما، واستعداده الفطري لتقبل الجديد، وانفتاحه على الرأي الآخر، خلافاً لشخص آخر عاش معه الظرف الاجتماعي والاقتصادي والبيئي نفسه، وجاء على العكس من ذلك! هل هي الجينات الوراثية التي يمتد فعلها من جدنا الإنسان الأول وعبر جميع السلالات البشرية التي عرفتها الأرض، ربما! عبدالرزاق البصير، الصبي الضرير، الذي تربى في أحضان الكتاتيب الدينية، وعمل أول ماعمل خطيباً دينياً، ما عرف التعصب الديني طريقاً لقلبه، ولا فرّق يوماً بين سنّي وشيعي، أو مسيحي ومسلم. آمن بالدين الإسلامي ديناً له، واحترم الأديان والديانات الأخرى، ما مسّ قدسيتها، ولا تطاول على أهلها: «فالكنيسة بيت يذكر فيه اسم الله حسب الديانة المسيحية، وهو دين سماوي يجب علينا احترامه».(٨٥)

رأى البصير ضرورة التفريق بين المعنى الحضاري والمعنى الديني للإسلام: «إن تسمية العمارة بالعمارة الإسلامية والزخرفة الإسلامية، والفن الإسلامي والطب والصيدلة والفلك وعلوم وفنون تبلورت صروحها في المجتمع الإسلامي، فسميت إسلامية ولكن بالمعنى الحضاري وليس بالمعنى الديني، فهي علوم الحضارة وليست علوم الديانة الإسلامية، فليست هناك كيمياء مسلمة وأخرى كافرة، وليس هناك «جبر» مؤمن وآخر كافر، لأن وصف هذه العلوم بالإسلامية إنما هو بالمعنى الحضاري وليس بالمعني الديني، لأن الإسلام كحضارة قد شمل ميادين أكثر عدداً وأوسع مدى من تلك التي امتد إليها نطاق الإسلام كدين»[٨٦].

كلمة وفاء

حينما اتخذت قراري بالوقوف على أعمال الأديب عبدالرزاق البصير، والكتابة عنها، شيء من خوف تسرب إليّ !

وقت بدأت بتصفح كتبه الستة، شيء أشبه بالتردد دبّ يزحف عليّ، متسلقاً صوب رأسي. حين رحتُ أقلب صفحات الكتب، فتاة شابة بلون سمار الحنطة المشتعلة طلعت إليّ، أومأت برأسها، فتبعتها مستجيباً.

حين أنهيت قراءة الكتاب الثاني، جاء إلي صوت البصير برخامته وركض كلماته الطافحة بالود: «أعز شيء لدي في الحياة هو التنزه في الكتب لتغذية عقلي».[٨٧]

حين أتممت قراءة كتب البصير الستة، شعرت وكأني راكب سفينة في البحر، أطلّ على الكويت من بعد، أراها بهدأتها، وعوالمها الداخلية، خلف أسوارها المغلقة!

حين شرعت في الكتابة، احترت من أين أبدأ! ما كان يمكنني التراجع! لذا كتبت عن الكويت. الكويت التي أحب. الكويت التي أحلم! عن عبدالرزاق إبراهيم علي العبدالله الناصر، عن البصير، عن أحد رجال الكويت المخلصين، أحد أعلام النور والتنوير.

عن البصير الذي ولد عام ١٩١٩، على وجه التقريب، فلم يكن هناك في وقتها من يثبت تواريخ الميلاد، وانتقل إلى جوار ربه يوم الاثنين الموافق ١٩٩٩/٤/٥، يوم نعت الكويت ابناً باراً لها، شيعته إلى مثواه الأخير.

المراجع

(١) عبدالعزيز الرشيد: (تاريخ الكويت)، الطبعة المنقحة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ص ٣٧٧.

(٢) خالد سعود الزيد: (أدباء الكويت في قرنين)، الطبعة الأولى/١٩٨١، الجزء الثاني، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، ص ٣١١.

(٣) س. ستانلي، ج. ماليري: (الكويت قبل النفط)، ترجمة وتقديم أ.د. محمد غانم الرميحي، دار قرطاس، الطبعة الثانية/١٩٩٧، ص ٣٨-٣٩.

(٤) عبدالرزاق البصير: (الخليج العربي والحضارة المعاصرة)، الطبعة الأولى/١٩٨٦، مطبعة حكومة الكويت، ص ٢٦.

(٥) خالد سعود الزيد: (أدباء الكويت في قرنين)، الطبعة الأولى/١٩٨١، الجزء الثاني، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، ص ٣١٢.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) ليلى محمد صالح: (أدباء وأديبات الكويت)، الطبعة الأولى/١٩٩٦، سلسلة كتاب الرابطة (١)، ص ٥٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٩)عبدالرزاق البصير: (تأملات في الأدب والحياة) الطبعة الأولى/١٩٧٥، مطبعة الجبل - درعون/حريصا - لبنان، الناشر: مكتبة الأمل، الكويت، ص٦.

(١٠) عبدالرزاق البصير: (في رياض الفكر)، الطبعة الأولى/١٩٧٩، مطبعة حكومة الكويت، ص٤.

(١١) عبدالرزاق البصير: (تأملات في الأدب والحياة)، الطبعة الأولى/١٩٧٥، ص١٦.

(١٢) عبدالرزاق البصير: (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم)، الطبعة الأولى/١٩٩٥، وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ص٢٢٧.

(١٣) عبدالرزاق البصير: (تأملات في الأدب والحياة)، الطبعة الأولى/١٩٧٥، ص٧٣.

(١٤) إرنست فيشر: (ضرورة الفن)، نقله إلى العربية الدكتور ميشال سليمان، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ص ٧ - ٨.

(١٥) عبدالرزاق البصير: (في رياض الفكر)، الطبعة الأولى/١٩٧٩، مطبعة حكومة الكويت، ص١١.

(١٦) محمد حسن عبدالله: (الحركة الأدبية والفكرية في الكويت)، المطبعة الجديدة، دمشق ١٩٧٤، ص٢٤.

(١٧) عبدالرزاق البصير: (في رياض الفكر)، الطبعة الأولى/١٩٧٩، مطبعة حكومة الكويت، ص٦١.

(١٨) عبدالرزاق البصير:(نظرات في الأدب والنقد)، كتاب العربي - سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكتاب الثامن والعشرون، ١٥/٧/١٩٩٠، ص١٩٩.

(١٩) عبدالرزاق البصير: (في رياض الفكر)، الطبعة الأولى/١٩٧٩، مطبعة حكومة الكويت، ص٢٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص١٥٧.

(٢١) عبدالرزاق البصير: (الخليج العربي والحضارة المعاصرة) الطبعة الأولى/١٩٨٦، مطبعة حكومة الكويت، ٩٧.

(٢٢) عبدالرزاق البصير: (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم)، الطبعة الأولى/١٩٩٥، وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ص١٣٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٢٥١.

(٢٤) محمد حسن عبدالله: (الحركة الأدبية والفكرية في الكويت)، المطبعة الجديدة،دمشق ١٩٧٤، ص٣٩.

(٢٥) عبدالرزاق البصير: (تأملات في الأدب والحياة)، الطبعة الأولى/١٩٧٥، ص١٩٠-١٩١.

(٢٦) حمد عيسى الرجيب: (مسافر في شرايين الوطن)، وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ص٦٩.

(٢٧) عبدالرزاق البصير: (في رياض الفكر)، الطبعة الأولى/١٩٧٩، مطبعة حكومة الكويت، ص٢٣.

(٢٨) يوسف بن عيسى القناعي: (صفحات من تاريخ الكويت)، ص١٦- ١٧.

(٢٩) عبدالرزاق البصير: (في رياض الفكر)، الطبعة الأولى/١٩٧٩، مطبعة حكومة الكويت، ص٢٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص١٠-١١.

(٣١) عبدالرزاق البصير: (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم)، الطبعة الأولى/١٩٩٥، وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ص٢٧٠.

(٣٢) عبدالرزاق البصير: (تأملات في الأدب والحياة)، الطبعة الأولى/١٩٧٥، ص١٨٩-١٩٠.
(٣٣) عبدالرزاق البصير: (في رياض الفكر)، الطبعة الأولى/١٩٧٩، مطبعة حكومة الكويت، ص٥.
(٣٤) محمد عمارة: (التراث في ضوء العقل) دار الوحدة، الطبعة الأولى/١٩٨٠، ص١٢-١٣.
(٣٥) عبدالرزاق البصير: (في رياض الفكر)، الطبعة الأولى/١٩٧٩، مطبعة حكومة الكويت، ص٢٣-٢٤.
(٣٦) عبدالرزاق البصير: (نظرات في الأدب والنقد)، كتاب العربي - سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكتاب الثامن والعشرون ١٥/٧/١٩٩٠، ص١٨٠-١٨١.
(٣٧) المصدر نفسه، ص١٧١.
(٣٨) إرنست فيشر: (ضرورة الفن)، نقله إلى العربية: الدكتور ميشال سليمان، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ص٢٩.
(٣٩) عبدالرزاق البصير: (نظرات في الأدب والنقد)، كتاب العربي - سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكتاب الثامن والعشرون ١٥/٧/١٩٩٠، ص١٤، ٢٥.
(٤٠) عبدالرزاق البصير: (تأملات في الأدب والحياة)، الطبعة الأولى/١٩٧٥، ص١١٠.
(٤١) عبدالرزاق البصير: (نظرات في الأدب والنقد)، كتاب العربي - سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكتاب الثامن والعشرون ١٥/٧/١٩٩٠، ص٥٧-٥٨.
(٤٢) عبدالرزاق البصير: (في رياض الفكر)، الطبعة الأولى/١٩٧٩، مطبعة حكومة الكويت، ص٣٦.
(٤٣) محمد حسن عبدالله: (الحركة الأدبية والفكرية في الكويت)، المطبعة الجديدة، دمشق ١٩٧٤، ص٦٤٤.
(٤٤) خالد سعود الزيد: (أدباء الكويت في قرنين)، الطبعة الأولى/١٩٨١، الجزء الثاني، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، ص٣١٣.
(٤٥) المصدر نفسه، ص٣١٢.
(٤٦) محمد حسن عبدالله: (الحركة الأدبية والفكرية في الكويت)، المطبعة الجديدة، دمشق ١٩٧٤، ص٦٥٠-٦٥١.
(٤٧) عبدالرزاق البصير: (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم)، الطبعة الأولى/١٩٩٥، وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ص ٢٤٦.
(٤٨) عبدالرزاق البصير: (تأملات في الأدب والحياة) الطبعة الأولى/١٩٧٥، ص ١٠٤.
(٤٩) خالد سعود الزيد: (أدباء الكويت في قرنين)، الطبعة الأولى/١٩٨١، الجزء الثاني، شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الكويت، ص٣١٣.
(٥٠) بويد شيفر: (القومية عرض وتحليل)، ترجمة د.جعفر خصباك، عدنان الحميري، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت/١٩٦٦، ص٥٤.
(٥١) عبدالرزاق البصير: (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم)، الطبعة الأولى/١٩٩٥، وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ص١٨٩-١٩٠.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٣١.
(٥٣) المصدر نفسه، ص٢٣٢، ٢٣٤.
(٥٤) محمد حسن عبدالله: (الحركة الأدبية والفكرية في الكويت)، المطبعة الجديدة، دمشق ١٩٧٤، ص١٦٦.
(٥٥) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: (أعلام الصحافة في الوطن العربي) الجزء السادس، المجلد الأول، تونس ١٩٩٧، ص٢٣٠.
(٥٦) عبدالرزاق البصير: (تأملات في الأدب والحياة)، الطبعة الأولى/١٩٧٥، ص٣٥، ٨٣-٨٤.
(٥٧) محمد حسن عبدالله: (الحركة الأدبية والفكرية في الكويت)، المطبعة الجديدة، دمشق ١٩٧٤، ص٣٨٦، ٣٨٩.
(٥٨) عبدالرزاق البصير: (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم)، الطبعة الأولى/١٩٩٥، وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ص١١-١٢.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٣-١٤، ٢٤٠.
(٦٠) عبدالرزاق البصير: (في رياض الفكر)، الطبعة الأولى/١٩٧٩، مطبعة حكومة الكويت، ص ٧٤.
(٦١) عبدالرزاق البصير: (نظرات في الأدب والنقد)، كتاب العربي - سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكتاب الثامن والعشرون ١٥/٧/١٩٩٠، ص ١٨٥-١٨٦، ١٨٣.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٩٠-١٩١.
(٦٣) عبدالرزاق البصير: (الخليج العربي والحضارة المعاصرة) الطبعة الأولى/١٩٨٦، مطبعة حكومة الكويت، ص٢٧.
(٦٤) عبدالرزاق البصير: (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم)، الطبعة الأولى/١٩٩٥، وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ص ٢٤١.

(٦٥) المصدر نفسه، ص٢٧، ١٩٠.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٩، ٣٥-٣٦.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٣١، ٢٧٢.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٩، ٤٧-٤٨.
(٦٩) عبدالرزاق البصير: (تأملات في الأدب والحياة) الطبعة الأولى/١٩٧٥، ص١٩٩.
(٧٠) عبدالرزاق البصير: (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم)، الطبعة الأولى/١٩٩٥، وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ص١٥٩.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٧٤، ١٧٧.
(٧٣) المصدر نفسه، ص٢٣٢، ١٠.
(٧٤) عبدالرزاق البصير: (نظرات في الأدب والنقد)، كتاب العربي - سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكتاب الثامن والعشرون ١٥/٧/١٩٩٠، ص٧١.
(٧٥) عبدالرزاق البصير: (تأملات في الأدب والحياة)، الطبعة الأولى/١٩٧٥، ص٤٩.
(٧٦) عبدالرزاق البصير: (في رياض الفكر)، الطبعة الأولى/١٩٧٩، مطبعة حكومة الكويت، ص٥١.
(٧٧) عبدالرزاق البصير: (نظرات في الأدب والنقد)، كتاب العربي - سلسلة فصلية تصدرها مجلة العربي، الكتاب الثامن والعشرون ١٥/٧/١٩٩٠، ص٩٩.
(٧٨) عبدالرزاق البصير: (تأملات في الأدب والحياة)، الطبعة الأولى/١٩٧٥، ص٢٠١.
(٧٩) عبدالرزاق البصير: (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم)، الطبعة الأولى/١٩٩٥، وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ص٢٢٤.
(٨٠) عبدالرزاق البصير: (تأملات في الأدب والحياة)، الطبعة الأولى/١٩٧٥، ص ٥٨.
(٨١) المصدر السابق، ص ١٣.
(٨٢) المصدر السابق، ص ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩.
(٨٣) عبدالرزاق البصير: (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم) ، الطبعة الأولى/١٩٩٥ ، وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ص ١٩٤ .
(٨٤) عبدالرزاق البصير: (الخليج العربي والحضارة المعاصرة) الطبعة الأولى/١٩٨٦ ، مطبعة حكومة الكويت، ص ١٧ .
(٨٥) عبدالرزاق البصير: (الجريمة الكبرى في الكويت وأمانة القلم) ، الطبعة الأولى /١٩٩٥ ، وزارة الإعلام، مطبعة حكومة الكويت، ص ١٣٥ .
(٨٦) المصدر السابق ، ص ٢٥٧ .
(٨٧) عبدالرزاق البصير: (في رياض الفكر) ، الطبعة الأولى /١٩٧٩ ، مطبعة حكومة الكويت ، ص ٥٦ .

القصة القصيرة في قطر

نضال الصالح*

تعنى هذه الدراسة بمقاربة النتاج القصصي القطري المنشور في المرحلة الممتدة ما بين محاولاته الأولى في مطلع عقد الستينيات والسنة الأخيرة من السبعينيات، بمعنى أنها تغطي قطاعا زمنيا محددا من مسيرة هذا النتاج يمتد على عقدين، يمكن وصفهما أو وصف ثانيهما على نحو أدق بسنوات الازدهار في الحركة الثقافية القطرية التي سرعان ما أخذت في الذبول والترجح بين مد وجزر واضحين مع بداية النصف الثاني من الثمانينيات.

ومسوغ اشتغالنا بهذا الكم وحده فحسب، وبهذه المرحلة وحدها فحسب أيضا من مسيرة هذا النتاج سببان: يتعلق الأول بندرة الدراسات المعنية بتلك المرحلة من تاريخ التجربة القصصية القطرية، وعن إهمالها الكثير من نتاجها المنشور في الصحافة، ثم عن طغيان اهتمامها بموضوعاتها وموادها الحكائية على حساب المقاربة النقدية لقيمها التعبيرية وسماتها الفنية[1]، ويتجلى الثاني في طموح هذه الدراسة إلى كتابة تأريخ جديد، وإلى قراءة نقدية جديدة لتلك المرحلة التي تمثل بشكل أو بآخر تعبيرا عن التحولات المتسارعة في التاريخ القطري الحديث على المستويات كافة: الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

---

* اتحاد الكتّاب العرب - حلب - سوريا.

الصحافة ودورها في نشأة القصة القصيرة في قطر وتطورها

تمثل الصحافة المهاد الثقافي الأول للقصة القصيرة في قطر، شأنها في هذا شأن البواكير الأولى لمعظم التجارب القصصية في الوطن العربي، ففي الصحافة القطرية نشأت هذه القصة، وفي ظلالها ترعرعت، واستطاعت أن تقاوم ذلك الاسترخاء الذي يسم الحركة الثقافية القطرية بعامة منذ خطواتها البكر في الخمسينيات من هذا القرن إلى الآن.

وقد يبدو مفيدا في هذا المجال الإشارة إلى أن سنوات الستينيات والسبعينيات شهدت صدور أربع عشرة دورية صحفية(٢)، كانت متنوعة الأغراض ومتعددة الاتجاهات. وعلى الرغم من أن هذا العدد يبدو مثيراً للانتباه في رقعة جغرافية ضيقة لا تزيد مساحتها على أربعة آلاف ميل مربع، وفي مجتمع صغير، ونام، وقليل في عدد سكانه(٣)، وعلى الرغم أيضا من أن المرء يستطيع أن يستثني من تلك الدوريات ما لم يكن له اهتمام بالثقافة، فإن ثماني منها فقط هي التي أسهمت، وبنسب متفاوتة، في احتضان النتاج القصصي في تلك المرحلة، وفي التعريف بكتابه على اختلاف انتماءاتهم الجيلية، وتباين أدواتهم التعبيرية، وتنوع اتجاهاتهم الفنية، هي: «أخبار شركة نفط قطر»، و«الدوحة»، و«العروبة»، و«الخليج الجديد»، و«العهد»، و«الجوهرة»، و«العرب»، و«الراية». وقد قامت هذه الدوريات بما يشبه المثاقفة بين كتاب القصة القطرية أنفسهم من جهة، وبينهم وبين القراء والمعنيين بالثقافة من جهة ثانية، وذلك بوصفها المنبر الثقافي الوحيد آنذاك.

ومن الملفت للنظر أن النتاج القصصي القطري المنشور في صحافة هذه المرحلة، وما بعدها أيضا، منشور في الصحافة القطرية وحدها فحسب، بمعنى عزلته عن المشهد الثقافي العربي إلا في حدود ضيقة هي ما كانت تتيحه مجلة «الدوحة» للمثقفين العرب من الاطلاع عليه والتعرف على سماته الفنية. ومن الملفت للنظر أيضا أن هذا النتاج لايزال في أغلبه الأعم - إن لم يكن جميعه - مخبوءا في الدوريات التي نشر فيها، ولم يكلف أصحابه أنفسهم أو غيرهم عناء جمعه، ثم إصداره في مجموعات خاصة أو مشتركة، على الرغم من أن بعضه يبدو جديرا بذلك كنتاج القاصة فاطمة التركي «أم أكثم»(٤) على سبيل المثال.

ويمكن القول إن مجلة «العروبة»(٥) كانت أكثر تلك الدوريات إسهاما في ذلك، على الرغم من أن اهتمامها بالأدب كان ضعيفا لأسباب كثيرة، من أهمها: «أن المشرفين.. على الأدب فيها لم يكونوا من ذوي التخصص كما أن تجاوب الأقلام المحلية معهم لم يكن إيجابيا»(٦)، فقد نشرت في

عقد السبعينيات وحده أكثر من ستين نصا قصصيا لأكثر من ثلاثة وعشرين كاتبا وكاتبة من قطر، تليها مجلة «العهد»[٧] التي نشرت في الفترة الواقعة ما بين بداية النصف الثاني من السبعينيات ونهايته ثلاثة وعشرين نصا لاثني عشر كاتبا وكاتبة، ثم مجلة «الدوحة»[٨] التي نشرت خلال عقد السبعينيات كله ثلاثة عشر نصا لستة كتاب وكاتبات، فمجلة «أخبار شركة نفط قطر»[٩] التي لم تنشر سوى خمسة نصوص فقط خلال الستينيات كلها، ثم ما لبثت أن توقفت عن ذلك مع بداية السبعينيات، فمجلة «الجوهرة»[١٠] التي اكتفت بنشر نصين، وأخيرا مجلة «الخليج الجديد»[١١] التي لم تنشر سوى نص واحد خلال السنوات الأربع التي صدرت فيها على الرغم من أنها كانت «ذات طابع محلي»[١٢]، بمعنى أنها كانت معنية برصد الفعاليات والأنشطة القطرية فحسب، وعلى الرغم أيضا من أنها كانت تصدر عن وزارة الإعلام التي يفترض المرء أن يكون احتضان الإبداع المحلي واحدا من أهم أهدافها.

ومع أن صحيفة «العرب»[١٣] كانت أسبق في الظهور من صحيفة «الراية»[١٤] بعقد تقريبا، إلا أن دورها في نشر النتاج القصصي القطري لم يتجاوز خلال عقد السبعينيات كله أكثر من نص قصصي واحد!! على حين نشرت صحيفة «الراية» في سنة واحدة، هي نهاية السبعينيات، عشرة نصوص. ومسوغ ذلك في تقديرنا عاملان: يتعلق الأول بغياب المحرر الثقافي المختص في صحيفة «العرب» مع أن رئيس تحريرها الذي كان يمارس الكتابة القصصية هو يوسف عبدالله النعمة الذي كان نفسه رئيسا لتحرير مجلة «العروبة»[١٥] التي أبدت حفاوة واضحة بالحركة القصصية القطرية لم يسبقها إليها أي من الدوريات القطرية الأخرى، ويتحدد الثاني في المكانة والدور البارزين اللذين نهض بهما ملحق «الراية» الأدبي في هذا المجال.

سمات عامة في تجارب الستينيات والسبعينيات

يتسم الخط البياني المحدد لمسار التجربة القصصية القطرية خلال عقدي الستينيات والسبعينيات بترجحه بين انكسارات وانحناءات حادة وغير مستقرة، فعلى امتداد عقد الستينيات كله لم يكن عدد النصوص القصصية القطرية المنشورة في صحافة قطر يتجاوز ستة نصوص، على حين قفز في السبعينيات إلى أكثر من مئة نص، ثم تراجع في الثمانينيات إلى أقل من هذا العدد قليلاً. ومن الملفت للنظر أن انحناءات هذا الخط البياني وانكساراته الحادة لا تتجلى في كم النصوص المنشورة بين العقود الثلاثة فحسب، بل إنها تمتد لتشمل العقد الواحد نفسه أيضا.

ففي السنة الأولى من عقد السبعينيات - على سبيل المثال - كان عدد النصوص المنشورة اثني عشر نصا، ثم ما لبث أن انخفض إلى خمسة نصوص في السنة الثانية، ليقفز إلى ثلاثة عشر نصا في الثالثة، وليتراجع في الرابعة إلى أربعة نصوص فقط، وهكذا.

ومن المهم الإشارة في هذا المجال إلى أن اثنين وعشرين كاتبا وكاتبة، من بين ما مجموعه اثنان وأربعون نشروا نتاجهم القصصي في عقدي الستينيات والسبعينيات في الصحافة، لم ينشر كل منهم سوى نص واحد فحسب.

ومن الجدير بالذكر أن هؤلاء جميعا لم يتابعوا الكتابة القصصية في العقود التالية، إما لانصرافهم إلى اهتمامات إبداعية أخرى، كعبد الرحمن المناعي وسعد بورشيد اللذين انصرفا إلى المسرح، وإما لضرورات ومواضعات وقيم اجتماعية كابحة كما يتجلى لدى الكاتبات بخاصة، وإما لاكتشاف الكثير منهم قصور أدواته الفنية في هذا المجال. ولم يكن معظم ما تبقى من الكتاب والكاتبات أحسن حالا، فثمانية ممن نشروا نتاجهم في العقدين المذكورين لم ينشر كل منهم سوى نصين فقط على امتداد الستينيات والسبعينيات، وباستثناء حسن رشيد وحصة الجابر فإن ستة من هؤلاء لم يتابعوا الكتابة والنشر في العقود التالية أيضا. أما من نشر ثلاثة نصوص فهم: مريم الخليفي، وكلثم جبر. وفي حين استمر عطاء كلثم على نحو مميز وملفت للنظر على المستويين الكمي والنوعي، استسلمت الخليفي للصمت نهائيا.

وتعد زهرة المالكي الكاتبة الوحيدة التي انفردت بنشر أربعة نصوص ثم توقفت عن ذلك مع بداية الثمانينيات، كما يعد كل من مي سالم[١٦] وعبدالله يوسف الحسيني الكاتبين الوحيدين اللذين انفرد كل منهما بنشر خمسة نصوص ثم انصرف كلاهما عن الكتابة والنشر أيضا. وعلى الرغم من أن زليخة العبيدلي، وبشرى ناصر، وأحمد جعفر عبدالملك قد نشر كل منهم ستة نصوص فإنهم جميعا باستثناء ناصر وعبدالملك فيما بعد ارتضوا لأنفسهم التواري عن الحركة الثقافية القطرية تماما، واختار كل من ناصر وعبدالملك الكتابة الصحفية التي تجمع بين الخاطرة وإيقاع قصيدة النثر.

ومع أن نتاج إبراهيم صقر المريخي وخليفة عيد الكبيسي بلغ سبعة نصوص لكل منهما، ومع أن نتاج فاطمة التركي «أم أكثم»[١٧] بلغ تسعة نصوص منشورة في السنوات الثلاث الأخيرة فقط من عقد السبعينيات، ومع أن هذا النتاج قد حقق لنفسه مستوى فنيا يؤهله ليشكل إضافة جديدة

بالتقدير إلى المكتبة القصصية في قطر، إلا أن أيا منهم لم يجمع نتاجه ويصدره في مجموعة قصصية، على حين انفردت بذلك نورة آل سعد التي نشرت ثمانية نصوص في سنة واحدة هي نهاية السبعينيات، حيث أصدرت مجموعتها القصصية الأولى والأخيرة «بائع الجرائد» ١٩٨٩، والتي تضمنت كثيرا من نتاجها في تلك المرحلة.

ومن الزعم بمكان عد الكثير من هؤلاء الكتاب والكاتبات، وبخاصة ممن كتب ونشر نصوصا قليلة، كتاب قصة بالمعنى التام للمصطلح، ليس بسبب قلة نتاجهم فحسب، بل بسبب ضعف الكثير من هذا النتاج على المستوى الفني، وانتماء الكثير منه إلى الخاطرة القصصية أكثر من انتمائه إلى فن القصة.

ولعل أهم ما يثير انتباه المتتبع للحركة القصصية في قطر في الفترة الواقعة ما بين بداية الستينيات ونهاية السبعينيات، أي على امتداد عشرين سنة تقريبا، هو ندرة المجموعات القصصية الصادرة خلالها، والتي لا يتجاوز عددها ثلاث مجموعات فقط صدرت في فترات زمنية متباعدة، هي: «بنت الخليج» ١٩٦٠ ليوسف عبدالله النعمة، و«لقاء في بيروت» ١٩٧٠ للكاتب نفسه، ثم «أنت وغابة الصمت والتردد» ١٩٧٨ لكلثم جبر. ومسوغ هذه الندرة في تقديرنا سببان: يعبر الأول عن سمة الاسترخاء التي أشرنا إليها آنفا، والتي تنسحب على كتاب القصة أنفسهم من جهة كما تنسحب على المؤسسات الإعلامية المعنية بالحركة الثقافية من جهة ثانية، ويتعلق الثاني بمنظومة الوعي التي تضبط آليات التفكير في المجتمع القطري بعامة، ونعني بها طغيان الوقائعي اليومي الاستهلاكي على ما عداه من قيم الحياة بأشكالها وتجلياتها كافة.

وبعد، فإنه من الزعم تماما القول إن القصة القصيرة في قطر هي صدى للتجربة القصصية في مصر ولإنجازاتها الجمالية، كما يشير إلى ذلك كل من د. ماهر حسن فهمي في تصديره لكتاب د. محمد عبدالحكم عبدالباقي «القصة القصيرة في قطر، نشأتها وأعلامها وملامحها الفنية»[١٨]، وكما يردد عبدالباقي نفسه ذلك في أكثر من موقع في الكتاب[١٩]. وليس انتقاصا من الخطاب القصصي في مصر - الذي أسهم بحق في منح الخطاب القصصي العربي هويته القومية - رد مقولة الكاتبين الفاضلين التي تحدد تأثير التجربة القصصية المصرية وحدها من مجمل التجارب القصصية العربية الأخرى في تجربة القص في قطر.

إن المقولة السابقة تضمر، ربما عن غير قصد، محدودية المخزون المعرفي - الجمالي لدى كتاب

القصة القصيرة في قطر، وضيق المؤثرات في تجاربهم، كما تعزل هذه المؤثرات عن سياقها العربي العام.

لقد كانت منطقة الخليج العربي بعامة، وليس قطر وحدها فحسب، حقلا خصبا لتمازج «الثقافات» العربية إن جاز التعبير، بسبب ما استقطبته هذه المنطقة، منذ بدايات النصف الثاني من هذا القرن وبعد الفورة النفطية، من أيد عاملة وخبرات عربية في مجالات متعددة ومن أقطار عربية متعددة أيضا، والتي أسهمت بشكل أو بآخر في دفع عجلة التقدم والتطور والنماء في هذه المنطقة.

لقد حمل هؤلاء العرب إلى قطر، وإلى الخليج بعامة، «ثقافات شعوبهم» وبعضا من نتاج مبدعيهم، وشاركوا عبر معارفهم الجمالية وخبراتهم الفنية في بناء حالة ثقافية عربية خليجية جاءت تعبيرا عن وحدة الثقافة العربية وتنوعها في آن. ومهما يكن صحيحا أن المثقفين القطريين تعرفوا على الأجناس الأدبية الحديثة عن طريق مصر، فإن ذلك لا يعني تقوقعهم على إنجازات هذا القطر العربي وحده فحسب في هذا المجال، بل إن الكثير منهم كان يقرأ نتاج كتاب القصة والرواية في أكثر من قطر عربي، بل إن بعضهم يعرف عن الآداب الأجنبية أكثر مما يعرفه عن الأدب العربي، وبخاصة أولئك الذين تابعوا دراستهم العليا في الغرب.

تجارب الستينيات

تمهيد

تعد قصة «اليتيم» للكاتب عيسى منصور، المنشورة في العدد الأول من مجلة «أخبار شركة نفط قطر» أبريل/نيسان ١٩٦٠ - إلى الآن على الأقل - أول محاولة كتابية في قطر ترتدي زي القصة القصيرة بمعناها الوافد، ودونما إرهاصات كتابية سابقة أخرج يوسف عبدالله النعمة أول مجموعة «قصصية» له، هي «بنت الخليج» ١٩٦٢ منشورات مكتبة التلميذ بالدوحة، وهي أول مجموعة «قصصية» قطرية أيضا، تضمنت أربعة نصوص: بنت الخليج - موعد مع القدر - رجل الخير - كلهن حبيباتي. لتصاب المحاولات القصصية الوليدة بالشلل التام لمدة سنوات ثلاث متتالية، حيث نشرت مجلة «أخبار شركة نفط قطر» التي حملت اسما جديدا هو «المشعل»[٢٠] ثلاث محاولات: اثنتان لمؤلف أو مؤلفين مجهولين، هما: «أمل اللقاء» - العدد ٦٠ أبريل/نيسان،

و«جناية أب» - العدد ٦١ يونيو/حزيران ٢٠، أما المحاولة الثالثة فكانت نصا جديدا وأخيرا لعيسى منصور بعنوان «لص في الظلام» نشر في المجلة نفسها، في العدد ٦٢ أكتوبر/تشرين الأول، ليعاود المشهد القصصي القطري الوليد خطوه البطيء من جديد، فبعد ثلاث سنوات تالية لنشر «لص في الظلام» نشرت المجلة نفسها نصا أولا وأخيرا لسعيد حميد السليطي بعنوان «صراع مع الأمواج» في العدد ١٠٢ أكتوبر/تشرين الأول، ثم نشرت مجلة «الدوحة» في عددها الأول نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٦٩ نصا أولا وأخيرا أيضا لعلي عباس بعنوان «البحار الصغير»، وعاد يوسف عبدالله النعمة إلى نشر مجموعة ثانية سنة ١٩٧٠ بعنوان «لقاء في بيروت»[٢١] تضمنت ثلاثة نصوص: لقاء في بيروت، ومغامرة في القاهرة، وامرأة تصرخ في الظلام.

وبالمعنى الإحصائي الذي تقدم، فإن سنوات الستينيات لم تشهد نشر سوى ستة نصوص ومجموعتين فقط، وهو كم يؤكد الاسترخاء الذي يسم الحركة الثقافية القطرية بعامة، وبخاصة إذا عرف المرء أن ما كانت قطر تصدره آنذاك من دوريات يفوق ثلاثة أضعاف ما كانت تشهده أكبر عاصمة ثقافية عربية من إصدارات صحفية في ذلك العقد!!.

ولعل من أهم ما يميز المحاولات القصصية المنشورة في هذا العقد - الستينيات -هو أنها في أغلبها الأعم أقرب إلى الخواطر القصصية منها إلى الجنس القصصي بمعناه الفني، ثم تحليقها بعيدا عن أرض الواقع القطري وقضاياه وتحولاته المتسارعة، وأخيرا عدم امتلاك كتابها تقنيات الكتابة القصصية المميزة لها من أشكال الكتابة السردية الأخرى.

تجارب القصة القطرية في صحافة الستينيات

تستمد قصتا عيسى منصور: «اليتيم»، و«لص في الظلام» مادتيهما الحكائيتين مما يبدو نائيا تماما عن مجتمع الكاتب، فـ «اليتيم» تحكي قصة شاب يفقد أباه في سن مبكرة نسبيا من حياته، فيصبح مسئولا عن إعالة أسرته، ويتخذ من الأرض الزراعية التي ورثها موردا يدفع به عن نفسه وأسرته غائلة الجوع والحاجة للآخرين. وغير خاف أن المجتمع القطري، ليس في سنوات الستينيات وحدها فحسب، بل فيما قبل ذلك العقد وبعده أيضا، لم يكن يعرف الزراعة، وإذا كانت ثمة مساحات مزروعة آنذاك فقد كانت خاصة بالأثرياء، ولم تكن مجالا للدخل بقدر ما كانت تعبيرا عن نزوع هؤلاء الأثرياء لتجميل مقار اصطيافهم في البر القطري[٢٢]. أما قصة الكاتب الثانية «لص في الظلام» فتتحدث عن سارق يكافىء إحسان رجل أجاره في ليلة شتائية قاسية بالسطو

على حقيبته التي كان يدخر فيها نتاج تجارته بالذهب!!

وبعامة، فإن القصة الأولى تعاني قلقا وارتباكا واضحين في بنائها الفني، أنتجتهما حالات الاستطالة، والترهل، والخطابات الوعظية، والتقريرية المباشرة والجهيرة في بنية القص. وعلى الرغم من أن قصة الكاتب الثانية «لص في الظلام» تتخلص إلى حد ما من المزالق الفنية التي وقعت فيها «اليتيم» فإنها لم تسلم هي الأخرى من تدخلات الكاتب وتعليقاته على سيرورة الأحداث ورؤى الشخصيات.

والنصان المنشوران بعد النصين السابقين في الصحافة القطرية: «أمل اللقاء» في العدد ٦٠ من مجلة «المشعل» أبريل/نيسان ١٩٦٥، و«جناية أب» في العدد ٦١ من المجلة نفسها يونيو/حزيران ١٩٦٥، والمجهولا المؤلف أو المؤلفين، يتخذان من لغة القص نفسها التي اتسمت بها المحاولات القصصية السابقة أداة لصياغة مادتيهما الحكائيتين، ويعاينان قضيتين اجتماعيتين تبدوان بعيدتين عن أرض الواقع القطري. فـ «أمل اللقاء» يرصد موقفا مأساويا في حياة شاب عربي - مصري كما يبدو في تضاعيف النص - يغادر موطنه مكرها إلى قطر ليدخر مالا يكفي ثمن عقد من اللؤلؤ كان أهل الفتاة التي يحبها قد اشترطوه لاستكمال زواجه من ابنتهم، وما إن يدخر الشاب ثمن العقد حتى يفجع بنبأ موت الفتاة، فيعود إلى موطنه متخذا قرارا بالانتحار.

ويتحدث نص «جناية أب» عن رجل سكير تطوح الخمرة به بعيدا عن مسئولياته نحو أسرته، زوجته وولديه، لينهض ابنه بهذه المسئوليات على خير وجه، غير أن الهناءة الطارئة التي وفرتها وظيفة الابن للأسرة ما تلبث أن تتحطم عندما يتعرض الأب لحادث سيارة يودي به إلى المشفى، فتهرع الزوجة وولداها للاطمئنان عليه، وهناك يتبادل الزوجان نظرات التسامح قبل أن يفارق الزوج الحياة. وقد صيغ هذان النصان - كسابقيه من نصوص الستينيات - بأسلوب حكائي خال تماما من جماليات الأداء القصصي، وبلغة إبلاغية مستقيمة الدلالة. ومن الواضح أن النهايتين الفجائعيتين اللتين تلونان خاتمة كل منهما بالسواد تعبران عن نزوع إصلاحي ووعظي مباشرين لدى كاتبهما أو كاتبيهما، يتحدد في الأول بالمال القاسي للشاب الذي لم يقدر الفارق الطبقي الذي يفصل بينه وبين الفتاة التي أحبها، ويتجه في الثاني إلى القول بأن ثمة جزاء مريرا يترصد كل أب يغفل رسالته نحو أسرته[٢٣].

وينفرد كل من نصي: «صراع مع الأمواج» لسعيد حميد السليطي المنشور في مجلة «المشعل»

العدد ١٠٢ أكتوبر/تشرين الأول ١٩٦٨، و«البحار الصغير» لعلي عباس المنشور في العدد الأول من مجلة «الدوحة» نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٦٩. ينفرد هذان النصان من بين المحاولات القصصية الأولى في قطر بمقاربة أحد أهم القضايا التي كان المجتمع القطري يعانيها في المرحلة السابقة لاكتشاف النفط، والتي كان لها أثرها الواضح في الحياة الاقتصادية للقطريين آنذاك، ونعني بها اشتغالهم بحرفة الغوص.

وعلى الرغم من أن كلا من النصين يضاد الآخر في تعبيره عن هذه القضية، إذ يدين الأول الظلم الذي كان «النواخذة»[٢٤] يمارسونه حيال البحارة[٢٥]، ويصور الثاني حرص هؤلاء النواخذة أو بعضهم على تعليم حرفتهم لأبنائهم وتدريبهم على مقارعة أهوال البحر وجبروته في رحلات الغوص الطويلة والشاقة. على الرغم من هذا التضاد، فإن النصين يمثلان أول محاولة قصصية قطرية تكشف عن جانب مهم من جوانب الحياة الاقتصادية - الاجتماعية القطرية في مرحلة ما قبل العائدات النفطية التي قلبت تلك الحياة رأسا على عقب.

ويبدو أن النصين قد استطاعا أن يوفرا لنفسيهما قدرا معقولا من الخصائص الفنية المعبرة عن امتلاك كاتبيهما الكثير من أدوات القص، وإن لم يسلما من الوقوع في مزالق الإنشاء التقريري حينا والوصفي حينا آخر[٢٦].

«بنت الخليج» أوهام القص/أشلاء الكتابة

لا تختلف النصوص الأربعة التي تضمنتها مجموعة يوسف عبدالله النعمة الأولى «بنت الخليج» عن قصتي عيسى منصور: «اليتيم»، و«أمل اللقاء»، من حيث تحليقها هي الأخرى بعيدا عن أرض الواقع، فقد كانت هذه النصوص تصور «أحداثا وقعت خارج حدود مجتمع الكاتب»[٢٧]، وتنشغل في الوقت نفسه برصد قيمتين فحسب، هما: الحب والجنس، اللتين صيغتا بلغة إنشائية تذكر بالإرهاصات الأولى للجنس القصصي في الأدب العربي الحديث، وببنى سردية رتيبة ومتنافرة فيما بين مكوناتها النصية، ومعبرة بأن عن ترهل أدوات الكاتب، وعن عدم وعيه بالفروق القائمة عادة بين أشكال النثر الفني. فكثير من أحداث هذه النصوص يمتد على مساحة زمنية طويلة، وفي بيئات جغرافية متباعدة، ومن غير أن يتمكن الكاتب من شد ذلك كله أو بعضه إلى السياق السردي أو توظيفه في خدمة مقولة النص ومعناه. ومن الملفت للنظر أن الكاتب ينوع في صيغ الحوار بين شخصيات النص الواحد بين عامية حينا وفصيحة حينا آخر دون أن يكون ذلك معللا

داخل بنية القص من جهة، ومن غير أن تعبر هذه التعددية في صيغ الحوار عن منظومة الوعي لدى الشخوص وانتماءاتها الاجتماعية وسوياتها الثقافية من جهة ثانية.

والمجموعة بعامة، كما يصفها الباحث القطري د. محمد عبدالرحيم كافود، غير ناضجة فنيا(٢٨)، وقد صدرها مؤلفها بمقدمة وعظية ذات طابع نصائحي للشباب الخليجي الذي يرجو له الكاتب أن يتابع خطوه على طريق «الإبداع».

وبعامة أيضا، فإن النصوص الأربعة في هذه المجموعة تضع المرأة في موقع الخائنة دائما، والباحثة عن اللذة المحرمة دائما، ففي «بنت الخليج» تهرب زوجة الوجيه سليمان مع عشيقها، وتمنح الفتاة اللبنانية جسدها إلى الشاب أسعد وتحمل سفاحا منه، وفي «موعد مع القدر» تقدم زوجة فريد جسدها لصديقه عادل، وفي «رجل الخير» ترتمي نبيلة المتزوجة في أحضان رجل غير زوجها، وفي «كلهن حبيباتي» تقيم نورة علاقة محرمة مع شاب كان ضيفا على أسرتها.

إن الكاتب كثيرا ما يعنى برصد الدنس من العلاقات الجسدية، والشخوص المتحللة أخلاقيا، واللاهثة وراء الزائف والملوث من مغامرات الجسد. وعلى الرغم من أنه - أي الكاتب - لا ينفي عن شخوصه الذكورية صفات المكر والخداع للإيقاع بهؤلاء النسوة والفتيات في شرك الرذيلة، فإنه في الوقت نفسه يسلب من شخوصه النسوية، في أغلبها الأعم، ما يحصنها من السقوط في حبائل الإثم. بل إن كثيرا من هذه الشخوص النسوية يبدو باحثا بنفسه عن ذلك، وقد صيغ ذلك كله بلغة متواضعة فنيا، وليس لها صلة بلغة الفن القصصي وأدواته.

«لقاء في بيروت» وسكونية التجربة

تمثل مجموعة يوسف عبدالله النعمة الثانية والأخيرة «لقاء في بيروت» الصادرة سنة ١٩٧٠ آخر ما قدمته التجربة القصصية الوليدة في قطر في عقد الستينيات، والتي لم تشكل أي إضافة من نوع ما إلى تجربة كاتبها من جهة، وإلى التجربة القصصية القطرية من جهة ثانية، فالنصوص الثلاثة التي تضمنتها تنأى - كعادة الكاتب - عن قضايا المجتمع القطري ومشكلاته من ناحية، وعن القص بمعناه الفني من ناحية أخرى.

ومع أن بعضا من شخوص هذه المجموعة ينتمي إلى المجتمع القطري، كخالد في «مغامرة في القاهرة»، وأحمد في «امرأة تصرخ في الظلام» فإنها - أي الشخوص - تبدو منقطعة تماما عن

جذرها الاجتماعي. والنصوص الثلاثة معا، كنصوص الكاتب في مجموعته الأولى «بنت الخليج»، تبدو مهمومة بالحديث عن العلاقات العاطفية المسروقة على غفلة من الزمن، والتي تحدث في بيئات جغرافية مؤقتة في حيوات الشخوص، فـ «لقاء في بيروت» تتحدث عن شاب وفتاة يلتقيان مصادفة في شرفة مطار، ثم ما يلبثان أن يتناولا الغداء في أحد مطاعم المدينة، وعندما تسأل الفتاة شابها عن رأيه في الزواج تتلقى منه إجابة تحطم الوهم الذي صنعته لنفسها عندما وافقته على مرافقته منذ أول لقاء لهما، قال لها: «الزواج سجن أبدي، المغفل هو الذي يدخل السجن على قدميه»[٢٩] فلم يكن منها إلا أن أطلقت لساقيها العنان. وعلى الرغم من أن هذه «القصة» تحقق لنفسها بعضا من خصائص الجنس القصصي وتقنياته، وذلك باستخدامها إيقاعا حكائيا ناميا، فإنها لم تنج من السقوط في شرك المباشرة. ولعل من أهم ما تتسم به هو إغراقها بتفاصيل وجزئيات لم يتمكن الكاتب من التقاط الجوهري فيها، كما «لم يعن بتبرير المواقف وتعليلها، ولم يعط شخوصه القدر الكافي من الالتحام والتجاور»[٣٠].

وتصور «مغامرة في القاهرة» أكثر من علاقة عاطفية تقيمها الفتاة بدرية مع شابين صديقين، خالد وعبدالعزيز، فقد أحبت خالدا أولا ثم سرعان ما تنكرت لعلاقتها به عندما وجدت نفسها وحيدة بعد سفره القصير، فأغدقت حينذاك عواطفها على صديقه عبدالعزيز الذي لم يصن هو الآخر رباط الصداقة، فحزم خالد حقائبه وعاد إلى موطنه قطر.

هكذا تنتهي القصة دون أن تترك أي أثر في المتلقي، ودون أن تحمل في طياتها رؤية لما تستنسخه عن الواقع، مبدية حفاوة بالتفاصيل والجزئيات التي لم يتمكن من توظيفها مضمونيا وجماليا.

ولا تخرج قصة «امرأة في الظلام» على ما هو وقائعي مباشر في هذه المجموعة، وعلى ما هو خاضع للمصادفة، والطارىء من العلاقات العاطفية، ولا تعدو أكثر من كونها تأكيدا آخر على نزوع النعمة إلى اصطياد ماهو قدري في حيوات شخوصه، فالشاب القطري أحمد ينقذ فتاة تركية من براثن رجل أراد اغتصابها وكاد يفتك بعذريتها، فتكون هذه المصادفة التي جمعت بينهما جسرا للقاءات متعددة، وطويلة، ومدججة بالحوارات المباشرة عن قضايا سياسية كبيرة، ومثقلة بالكثير «من عبارات الوعظ والنصح والإرشاد التي ظهر (الكاتب) من خلالها وكأنه خطيب يقرر الحقائق ويسجل المواقف»[٣١].

إن نصوص النعمة جميعها، ليست في هذه المجموعة وحدها فحسب بل في مجمل نتاجه، أشبه ما تكون بصور قصصية أو تحقيقات صحفية تستعير الشكل القصصي، وهي بعامة نصوص ناحلة فنيا لا تقنع القارىء كثيرا، بل هي لا تقنعه قط بما يذهب إليه أحد الدارسين لنتاجه من أن الكاتب استطاع من خلالها «أن يؤكد معرفته الحقيقية لهذا الفن»[٣٢]، أي القصة.

ولم تكن هذه السمات خاصة بمجموعة «لقاء في بيروت» وحدهافحسب، بل إنها تمتد لتشمل معظم النتاج القصصي القطري في الستينيات، والذي يبدو في أغلبه الأعم محاولات في القصة أكثر منه قصصا بالمعنى الفني. وبهذا المعنى الذي يسم تجارب الستينيات، فإن هذا العقد يمثل مرحلة الإرهاصات الأولى للجنس القصصي في قطر.

تجارب السبعينيات، الميلاد الحقيقي للقصة القصيرة في قطر

تمهيد

تعد بداية السبعينيات «نقطة تحول ملموس في ظهور عوامل فعالة في دفع الحركة الثقافية والأدبية (القطرية) نحو النمو السريع والتطور»[٣٣]، وكان من أهم هذه العوامل حصول البلاد على استقلالها، ثم تحول المجتمع القطري من حال مجتمع القرية إلى حال مجتمع المدن الصغيرة التي توفر أسباب الاستقرار والبناء والتقدم[٣٤]، فالتطور الملحوظ الذي شهده قطاع التعليم بمراحله كافة كان له أثره الواضح في تعديل بعض القيم والأعراف الاجتماعية، والتي كان من نتائجها مشاركة الفتاة القطرية في الحياة الثقافية[٣٥]، وأخيرا الاستقرار الاقتصادي الذي وفرته عائدات النفط.

لقد شهدت الحياة الثقافية القطرية في هذا العقد أوج ازدهارها في كثير من المجالات، من أهمها صدور خمس مجلات جديدة وصحيفتين يوميتين أسهمت جميعا في تفعيل الثقافة بعامة، وفي التأسيس لتجربة قصصية قطرية بخاصة.

وقد قدم هذا العقد عددا من الأصوات الجديدة التي استطاع كثير منها أن يشكل بنتاجه إضافة واضحة إلى المشهد القصصي القطري، بل إن نتاج بعض هذه الأصوات يمثل بحق حدا ظاهرا بين مرحلتين في تاريخ هذا المشهد.

ولعل من أهم ما يسم تجارب هؤلاء هو انطلاقهم من الواقع الذي ينتمون إليه، وصدورهم عنه، وتعبيرهم عن وعي واضح بأدوات الجنس القصصي، ووعيهم أيضا بقضايا المجتمع وتحولاته.

بلغ عدد النصوص القصصية القطرية المنشورة في صحافة السبعينيات نحو مئة وخمسة عشر نصا قصصيا، لثمانية وثلاثين كاتبا وكاتبة، كانوا جميعهم باستثناء يوسف عبدالله النعمة يمارسون الكتابة القصصية أول مرة، وكان لمجلة «العروبة» دورها المهم والمميز في احتضان نتاج هؤلاء الكتاب، حيث نشرت تسعة وخمسين نصا قصصيا وحدها.

وقد استأثر يوسف عبدالله النعمة بنشر أحد عشر نصا، تليه أم أكثم التي نشرت تسعة نصوص، ثم ثمانية لنورة آل سعد، وسبعة لكل من: إبراهيم صقر المريخي، وأحمد جعفر عبدالملك، وخليفة عيد الكبيسي، وستة لكل من: بشرى ناصر، وزليخة العبيدلي، ومي سالم، بينما انفرد عبدالله يوسف الحسيني بنشر خمسة نصوص، ونشر كل من: زهرة المالكي، وكلثم جبر، ومريم الخليفي ثلاثة نصوص، على حين اكتفى كل من الكتاب: حسن رشيد، وحصة الجابر، وخالد عبدالله النعمة، وشذى المهندي، وعبد العزيز السادة، وغانم السليطي، ومريم آل سعد، ويوسف مسفر الكعبي بنشر نصين فقط لكل منهم، ونشر نصا واحدا كل من: إبراهيم السادة، وأماني محمد، وأنيسة اليوسف، وحسين علي جابر، وحصة العوضي، وذكريات علي، وسامي جاسم المناعي، وسعد بورشيد، وضياء الحسيني، وعائشة السليطي، وعبدالرحمن المناعي، وعبدالعزيز محمد، وعبير السويدي، وفاطمة محمد أحمد، ولولوة المسند، وموزة عبدالرحمن، ويوسف محمد السويدي.

كانت قصة السبعينيات القطرية - على المستوى الكمي - قفزة نوعية في مسيرة التجربة القصصية في قطر، كما كانت إيذانا بولادة أصوات جديدة استطاعت أن تصوغ راهن تلك التجربة آنذاك، وتحدد مسارها، وتمنحها بعضا من خصائصها المحلية المميزة لها عن مثيلاتها من التجارب القصصية العربية. ومن المهم الإشارة في هذا المجال إلى ذلك الحضور المثير للانتباه الذي مارسه الصوت النسوي في تلك التجربة، حيث بلغ عدد كاتبات القصة القصيرة نحو اثنتين وعشرين كاتبة، نشرن واحداً وستين نصا قصصيا تقريباً، غير أن ثلاثا فقط منهن تابعن الكتابة والنشر في العقود اللاحقة، هن: كلثم جبر، وأم أكثم، ونورة آل سعد.

وانصراف الكثير من الكاتبات اللواتي ظهرن في هذا العقد عن الكتابة والنشر في العقود

التالية لم يكن وقفا على الصوت النسوي فحسب، بل إن هذه السمة تبرز بقوة لدى كتاب السبعينيات، حيث لم يتابع الكتابة والنشر فيما تلا من عقود سوى كاتبين اثنين هما: يوسف عبدالله النعمة، وحسن رشيد، وفي أوقات متباعدة نسبيا.

ويستطيع المرء القول، ومن خلال تتبعه لمسار قصة السبعينيات في قطر، إن ثمة تعثرا واضحا كان يعتري علاقة الكثير من كتاب ذلك العقد بفعالية الكتابة والنشر، حيث لم يكن نتاج بعضهم يتجاوز النص الواحد على مدار عام كامل، وأحيانا على مدار عامين أو ثلاثة، الأمر الذي يؤكد سطوة الوقائعي اليومي وحضوره المدمر في بنية الوعي الاجتماعي الذي أنتجته مرحلة ما بعد عائدات النفط كما أشرنا آنفا.

أما على المستوى الفني، فإن من أهم السمات المميزة لقصة السبعينيات في قطر هو ترجحها بين مستويين متضادين جماليا، يعبر الأول عن غلبة أساليب القص التقليدية لدى الكثير من كتاب هذا العقد، وعن طغيان الاتجاه الرومانسي وبروز النزعة الإصلاحية وبعض الخطابية والوعظية والمباشرة، ويعبر الثاني عن ندرة التجارب المميزة فنيا، والتي تتجلى بخاصة لدى الصوت النسوي، أمثال: أكثم جبر، وأم أكثم، ونورة آل سعد، وبشرى ناصر، وغيرهن، اللواتي استطعن أن يضفن بحق لبنة جديدة إلى معمار التجربة القصصية في قطر.

ومهما يكن صحيحا أن القصة المنشورة في السنوات الأولى من هذا العقد كانت «في معظمها أقرب إلى المقالة أو الحكاية منها للقصة بمفهومها الفني الحديث»[٣٦]، فإنها في الوقت نفسه كانت تشكل قطيعة جمالية مع ما سبقها من تجارب في عقد الستينيات، بل إن عددا مقبولا نسبيا من النصوص المنشورة في مطلع السبعينيات يبدو على اتصال واضح بالإنجازات الجمالية التي حققتها القصة العربية القصيرة آنذاك من جهة، وبشيء من إنجازات القصة الحديثة في الغرب من جهة ثانية.

غير أن هذه الإنجازات جميعها، وغيرها بعامة من نتاج السبعينيات، لم يرافقها نقد يرقى إلى المستوى الذي بلغته، فمعظم - إن لم يكن جميع - ما كانت الصحافة القطرية تنشره في تلك المرحلة من كتابات حول بعض التجارب القصصية لم يكن أكثر من كونه مراجعات صحفية سريعة يكتبها القصاصون أنفسهم أحيانا، والمحررون الصحفيون الذين لم يكونوا مزودين بأي ثقافة نقدية أحيانا ثانية. ومن الجدير بالذكر هنا أن الدراسات التي عنيت بقصة السبعينيات في العقود

التالية أهملت الكثير من نتاج تلك المرحلة دون أن تسوغ ذلك، واكتفت بتناول نتاج أعلامها، على الرغم من أن كثيرا مما لم تلتفت إليه كان أعلى قامة إبداعية من ذلك الذي أبدت حفاوة نحوه.

تتسم قصة السبعينيات في قطر بعامة بانطلاقها الواضح من الواقع الذي ينتمي إليه كتابها، وبتعبيرها عن التحولات الجارية في المجتمع، ثم باهتمام هؤلاء الكتاب برصد تلك العلاقة التاريخية بين الإنسان الخليجي بعامة والبحر، وأخيرا بانشغال كاتباتها، أو معظمهن على نحو أدق، بقضايا ذات هم نسوي خالص، ومنقطع عن جذره الاجتماعي، ومحدود في جانب منه، هو الزواج وما يتفرع عنه من قضايا ومشكلات ومؤرقات إنسانية.

غير أنه على الرغم من المحاولات التي كان كتاب السبعينيات يبدونها للتعبير عن قضايا المجتمع القطري ومشكلاته، فإن أكثرهم لم يستطع النفاذ إلى الجوهري فيه، وكثيرا ما كانت محاولاتهم تلك استنساخا آليا لما يضطرم في هذا الواقع من مثيرات، وليس إعادة إنتاج جمالية له.

تجارب السبعينيات في الصحافة القطرية

يعد يوسف عبدالله النعمة أكثر كتاب السبعينيات غزارة على المستوى الكمي، وألصق هؤلاء الكتاب بالسمات المشار إليها آنفا، إذ لم تشكل كتاباته - كدأبه فيما كتب ونشر على امتداد عقدين - أي إضافة ملحوظة إلى تجربته من جهة، وإلى التجربة القصصية القطرية بعامة من جهة ثانية. وعلى الرغم من أن الكاتب قد أبدى تحولا واضحا عما كان يسم حكائيات نصوصه في الستينيات، أي حفاوة هذه الحكائيات بالعلاقات العاطفية التي تنتجها المصادفات واللقاءات العابرة وما ينتج عنها من دنس. على الرغم من ذلك كله ومن توجه الكاتب إلى بعض العلل والأمراض الاجتماعية التي كانت تعتمل في الجسد الاجتماعي - القيمي في مجتمعه آنذاك، فإن النصوص[٣٧] التي نشرها في الصحافة القطرية في ذلك العقد، والتي أراد من خلالها الكشف عن تلك العلل والأمراض، وحاول إدانتها، لم تستطع الغوص على الجوهري فيما كان يضطرم في مجتمع السبعينيات في قطر، وظلت هذه النصوص «تقف على السطح الخارجي له دون التغلغل إلى أعماقه»[٣٨].

فالنصوص جميعها تكتفي بتوجيه نقد باهت للواقع، وتحتشد نهاياتها بعظات أخلاقية تلقينية كما لو أن الكاتب واعظ يلقي نصائحه إلى جمع من الخارجين على أعراف المجتمع وتقاليده

القويمة. وهي بعامة صورة اجتماعية وليست قصصا، أو هي كما يصفها الباحث د. كافود «مقالات خبرية أو حكايات عادية يتسامر بها الناس»(٣٩)، ويؤكد ذلك أن مجمل هذه النصوص كان الكاتب ينشره في مجلته «العروبة» في باب بعنوان «حديث الناس». غير أن المرء لا يستطيع إسقاط هذه النصوص من رصيد التجربة القصصية القطرية لسببين: لموقعها الكمي من هذه التجربة من جهة، ولريادة صاحبها في هذا المجال من جهة ثانية.

ففي نص «سوالف عن أيام زمان»، المنشور في مجلة «العروبة» بتاريخ ١٩٧٤/٢/٢٨، يدين النعمة ما يرفل فيه الشباب القطري من ترف دون عناء، بينما كابد أباؤه وأجداده المشاق الكثيرة في حرفة الغوص. وفي نص «الخائن»، المنشور في المجلة نفسها بتاريخ ١٩٧٤/١٢/٢٦ والذي يبدو مترهلا من الناحية الفنية وغاصا بالأخطاء النحوية، يهجو الكاتب ما يستمرئه بعض الشباب القطري من لعب بعواطف الفتيات عبر الهاتف، وذلك من خلال رصده لعلاقة حب استمرت لمدة عامين دون أن تكلل برباط اجتماعي.

ولا يختلف نص «عبدالرحمن وعمار» المنشور في «العروبة» أيضا بتاريخ ١٩٧٥/٣/٢، عن النصين السابقين من حيث وعظيته هو الآخر والحاحه المباشر على ضرورة التمسك بالقيم، إذ ينهي الكاتب هذا النص بتساؤله عما إذا تبقى في مجتمعه من طراز بطله عمار الذي لم يأل جهدا في تأمين حياة كريمة لأسرة أخيه المتوفي قائلا: «ترى هل يوجد اليوم بيننا رجال من نوعية عمار.. مسكين هذا المجتمع.. ورحم الله الوفاء في بلادنا قد أصبح مرحوما عند أكثر الناس».

وعلى النحو نفسه يرثي نص «والله حالة»، المنشور بتاريخ ١٩٧٥/٦/٥ ما تعانيه ضمائر بعض الموظفين من احتضار وهم ينصرفون عن إنجاز أعمال المواطنين إلى الثرثرة الفارغة التي تستهلك وقتهم وحق أولئك المواطنين في إجابة طلباتهم ومعاملاتهم. وينتقد نص «قسوة الطبيب أم قسوة الزمن؟»، المنشور بتاريخ ١٩٧٥/٥/٥ ما يعامل به بعض الأطباء مرضاهم بطريقة غير إنسانية، خالية من العطف والرحمة.

وعلى النحو نفسه تترى نصوص النعمة في السبعينيات ناعية موت القيم الإنسانية النبيلة، منبهة بصوت جهير ومباشر إلى ما يترصد المجتمع من خراب روحي، طافية على سطح الواقع، ومتخمة بالوعظ، والنصائح، والمباشرة.

وإذا كانت نصوص النعمة لم تشكل أي إضافة لتجربة كاتبها من جهة، ولتجربة القص القطرية

بعامة من جهة ثانية، فإن ما قدمه إبراهيم صقر المريخي في نصوصه السبعة المنشورة على امتداد السبعينيات يحقق، في أغلبه الأعم، ما يسميه «تودوروف»: «حق المثول في تاريخ الأدب». وبكثير من الاطمئنان يمكن القول إن قصة الكاتب «الحنين»، المنشورة في العدد ٥٢ من مجلة العروبة، ليست فحسب القصة الأولى التي تبتدىء معها تجربة القص القطرية في السبعينيات، بل هي أيضا القصة الأولى التي تمثل انعطافا واضحا بين مرحلتين في مسيرة هذه التجربة، مرحلة النشأة التي تتسم بكونها محاولات وخواطر قصصية، ثم هذه المرحلة - أي السبعينيات - التي يمكن عدها بحق الميلاد الحقيقي لتلك التجربة بمعناها الفني(٤٠).

ولا تتأتى لها هذه الأهمية من كونها ترصد موضوعا اجتماعيا طازجا في البيئة القطرية آنذاك، هو التحول من طراز معيشي إلى آخر، بل من كفاءتها في ترميز هذا الموضوع ومنحه فيضا من الدلالات، الأمر الذي لم تعره الدراسات التي عنيت بمقاربة النتاج القصصي المنشور في تلك المرحلة أي اهتمام، وبخاصة الدراسات التي توقفت عند تجربة المريخي القصصية.

تحكي القصة تحولا في موقف رجل طاعن في السن من معارضة شديدة لتغيير مسكنه الشعبي، والانتقال إلى مسكن جديد تلبية لرغبة أبنائه الذين حصلوا قسطا من التعليم، إلى إذعانه لتلك الرغبة أخيرا، لكن جذوة «الحنين» إلى المسكن القديم ظلت متقدة في أعماقه.

والقصة تتخذ من هذه المادة الحكائية قناعا لتصوير المفارقة بين قيمتين متضادتين أنتجتهما التحولات المتسارعة التي شهدها المجتمع القطري إبان العائدات النفطية التي أحدثت شرخا واضحا بين قيم ماضوية ترى في التراث بتجلياته كافة وعلى كل المستويات الحقيقة الوحيدة التي تؤكد معنى الانتماء والهوية، وقيم جديدة ترى في إنجازات الحاضر ما يستلزم مواكبتها وامتلاكها بآن، وقد صيغت القصة بأسلوب فني ناضج إلى حد كبير، ومهما يكن صحيحا أن هذه القصة «تختلط فيها المظاهر الواقعية إلى جانب السمات الرومانسية»(٤١)، فإن عودة العجوز إلى حيه القديم لا يعني تناقضا مع هدف الكاتب(٤٢)، لأن هذه العودة تتسق وطبيعة الشخصية التي ظلت متشبثة بالماضي على الرغم من انتقالها إلى المسكن الجديد.

وإذا كانت هذه القصة قد حققت لنفسها قدرا طيبا من الخصائص المميزة للفن القصصي، فإن تجربة كاتبها ما لبثت أن تعثرت في قصته الثانية «السلعة»، المنشورة في العدد ١٥٢ من مجلة العروبة ١٩٧٢، والتي جاءت مثقلة بالاستطلاعات الزائدة على جسد النص، فالكاتب يحشد من

التفاصيل والجزئيات ما كان هذا الجسد ينوء باحتماله، وكثيرا ما كان - أي القاص - يخضع حركة القص لنزعته الواضحة في النصح والإرشاد، وبلغة إبلاغية تصف أكثر مما توحي، وتقول أكثر مما تشير.

والمادة الحكائية في هذه القصة ما إن تنطلق من الواقع حتى تبدأ التحليق فوقه، مصطنعة لنفسها نهاية تلفيقية مغايرة للسياق من جهة، ولتطور الشخصيات من جهة ثانية، فريم وأحمد يتبادلان الحب منذ سنوات طفولتهما الأولى، وقبل أن يسافر أحمد لاستكمال دراسته خارج قطر يحظى بموافقة أسرة مريم على خطوبتها، لكنه ما إن يعود حتى يفاجأ بخطوبتها لشاب آخر، لابن تاجر ثري، وتنتهي الأحداث بـ « تنازل» الشاب عن «السلعة» مريم وعن مهرها نبلا وإنسانية منه!!

غير أن الكاتب ما يلبث أن يستعيد بعضا من تقنيات القص الناضجة التي ميزت قصته الأولى «الحنين»، وأن يسخر تقنيات جديدة في قصته الثالثة «الوسادة الناعمة»، المنشورة في العدد ٢٤٨ من مجلة «العروبة» ١٩٧٤، والتي استخدم فيها تقنية الحلم بكفاءة واضحة وكاشفة لدواخل الشخصية القصصية، لكن القصة في الوقت نفسه تعاني شيئا من المباشرة، إذ يدبج القاص نهايتها «بخطبة» بليغة يتباكى فيها على الخلل الذي أصاب بنية المجتمع فدفعه إلى التردي الخلقي»[٤٣] بسبب علاقة شائهة بين خطيبين لم يمارسا حقهما العاطفي على نحو لائق بأعراف المجتمع وتقاليده.

إن من أهم ما يميز نتاج المريخي في السبعينيات هو ذلك الترجح الواضح بين مستوى فني وآخر، ثم حفاوته الواضحة بإدارة الحوارات بين شخوصه باللهجة العامية، الأمر الذي يجعل نصوصه وقفا على القارئ الخليجي، ويسمها بالتقوقع على بيئة ثقافية بعينها.

وعلى الرغم من أن نتاج خليفة عيد الكبيسي كان مميزا من ناحية الكم في السبعينيات، فإنه على المستوى الفني لم يرق كثيرا إلى القص بمعناه الفني، وكان في أغلبه الأعم محاولات حكائية ترتدي عباءة الجنس القصصي، إذ يغص بالوصف، والإنشاء، والعظات التي يرسلها الكاتب إلى قرائه على نحو تعليمي يستنهض فيه قيم الحق، والخير، ويحاول بعثها من رمادها الذي أنتجته مرحلة العائدات النفطية. ويمكن أن نمثل لذلك بما يقوله في نهاية قصته «الأم»، المنشورة في صحيفة «العرب» العدد ٣٣، ١٩٧٢، والتي يصور فيها كفاح أم وصبرها وتربيتها ابنها بعد موت

زوجها: «.. وهكذا عاشت هذه الأم المسكينة حياتها سلسلة متكاملة لحلقات من المصاعب.. فلنجعل من سيرتها نبراسا». ومع أن الكاتب كان يستمد مواده الحكائية من الواقع، محاولا من خلال ذلك إدانة الخراب الذي يفتك بمجتمعه، وعلى النحو الذي تجسده قصتاه: «الموظف الخائن» المنشورة في العدد ٢٦٥ من مجلة «العروبة» ١٩٧٥، و«كذبت الدمعة وسقط القلم» المنشورة في مجلة العهد في السنة نفسها، إلا أن معالجته لذلك كانت بعيدة عن مرجعيات هذا الخراب ومثيراته، وبلغة ذات طابع نصائحي أكثر منها لغة فن، ولعل ذلك ما دفعه إلى التوقف عن الكتابة بعد سبع محاولات لم يقيض لها الارتقاء إلى الفن القصصي.

ولا يختلف نتاج أحمد جعفر عبدالملك كثيرا عن محاولات الكبيسي، فهذا النتاج يحتشد بالتفاصيل والجزئيات التي لا تمتلك ما يسوغها مضمونيا وفنيا في حركة القص، وكثيرا ما يلجأ الكاتب إلى الافتعال مبديا حفاوة واضحة بالموضوعات العاطفية التي غالبا ما تنتهي إلى الإخفاق ويعكرها الدنس. ففاطمة في قصة «شيء في أعماقها»، المنشورة في العدد ٧١ من مجلة «العروبة» ١٩٧١، تصعق بعناق طويل بين حبيبها صالح وأختها، وتمنح شهر زاد في قصة «لعبة الشيطان»، المنشورة في العدد ٦٣ من المجلة نفسها ١٩٧٣، جسدها لزميلها في الدراسة عادل، وتحمل فتاة قصة «أقدار» المنشورة في العدد ٩١ من المجلة نفسها ١٩٧١ سفاحا من حبيبها القديم أحمد، وكذا تفعل منى في قصة «الخطيئة» المنشورة في العدد ١٥٨ من مجلة «العروبة» أيضا. وقد صيغت حكائيات هذه النصوص كلها بأسلوب سردي يفتقد الكثير من عنصر الإقناع والالتحام بين مكوناته، وخال إلى حد كبير من سمات القص وتقنياته.

وتكاد هذه السمات المميزة لنتاج عبدالملك تطابق أيضا ما يتسم به نتاج عبدالله يوسف الحسيني الذي اكتفى بنشر خمسة نصوص في النصف الأول من السبعينيات ثم توقف عن الكتابة والنشر بعدها. وعلى الرغم من أن عددا من هذه النصوص كان يعبر بشكل أو بآخر عن محاولات واضحة لتطوير أدوات الكاتب، فإنها في أكثرها كانت أقرب إلى الحكائي منها إلى الفني – الجمالي، فهي مثقلة بتدخلات الكاتب وتعليقاته على سيرورة الأحداث والشخصيات. ومع أن الكاتب كان يحاول من خلالها معالجة ما يعتمل في مجتمعه آنذاك من مشكلات، كما في نصوص: «آسف يا سيدي»، و«هكذا أراد أبي»، و«عجوز في العاصفة»، إلا أن معالجته تلك لم تنفذ إلى الجوهري في ذلك المجتمع. ويمكن القول إن قصته «عجوز في العاصفة»، المنشورة في العدد ٤٦ من مجلة «الدوحة» ١٩٧٣، تمثل أكثر نصوصه استيفاء لعناصر القص وأدواته، وإن

كانت تشكو في رأي معظم الدارسين من ضعف في بنائها الفني[٤٤]، بسبب ما يعتور بنية القص فيها من استطالات وحفاوة بالجزئيات والتفاصيل التي تتتبع حياة الشخصية الرئيسية فيها منذ طفولتها حتى إنقاذها من براثن العاصفة البحرية التي تعرضت لها وهي طاعنة في السن. غير أن القصة في الوقت نفسه تعد من المحاولات القصصية الأولى في قطر التي ترصد علاقة الإنسان الخليجي عامة بالبحر، ومن الممكن عدها تعبيرا غير مباشر عن صراع الإنسان مع الزمن.

وباستثناء قصتي خالد عبدالله النعمة: «لحظات لم تعش» المنشورة في العدد ١٥٦ من مجلة «العروبة» ١٩٧٣، و«مولد حب» المنشورة في العدد التالي من المجلة نفسها، فإن ما تبقى من نتاج السبعينيات، عدا ما قدمته الأصوات النسوية، لا يخرج عن كونه محاولات في القص أكثر منه قصا بالمعنى الفني، ولذلك فإن جميع كتابه توقفوا عن الكتابة والنشر بعد محاولة أو اثنتين لكل منهم، وآثروا الصمت والابتعاد عن المشهد الثقافي نهائيا، أمثال: عبدالعزيز السادة، ويوسف مسفر الكعبي، وإبراهيم السادة، وحسين علي جابر، وآخرين. بينما انصرف آخرون إلى اهتمامات أخرى، كغانم السليطي الذي جذبه المسرح إليه وصار واحدا من أبرز أعلامه، وسعد بورشيد الذي قدم تجارب مهمة في حقل الإخراج المسرحي، وعبدالرحمن المناعي الذي يمثل علامة فارقة في المسرح القطري تأليفا وإخراجا.

ومن الملفت للنظر أن خالد عبدالله النعمة الذي اكتفى بنشر النصين المشار إليهما آنفا، وعلى الرغم من أن هذين النصين يعبران بوضوح عن تملك منتجهما لكثير من تقنيات الجنس القصصي، فإنه هو الآخر لم يتابع الكتابة القصصية، وتحول إلى الكتابة الصحفية الاستهلاكية.

ترصد قصة النعمة الأولى «لحظات لم تعش»، علاقة حب بدأت منذ السنوات الأولى لطفولة بطليها جاسم وعائشة بسبب نشأتهما في حي واحد، وحين شبا عن الطوق أخذت عائشة تعاني مخاوف من أن يتعثر هذا الحب لسببين: لأنها تكبر جاسما في السن من ناحية، وللفارق التعليمي الذي يفصل بينهما من ناحية ثانية، حيث لم تكن هي قد أكملت دراستها الإعدادية بينما تابع جاسم تحصيله الجامعي، وقد أثبتت لها الأيام صدق مخاوفها تلك، إذ نقلت إليها إحدى صديقاتها ذات يوم نبأ خطوبة جاسم لابنة خالته.

والمستوى الفني في هذه القصة بعامة يعبر عن وعي الكاتب بأدوات الفن القصصي وتقنياته، فهو يحقق توازنا واضحا في عرضه لمكونات القص من جهة، ويضبط إيقاع الأحداث والشخوص

من جهة ثانية، ولولا بعض الهنات الفنية التي كانت تعتور حركة القص لعدت هذه القصة مساهمة جديدة في وضع التجربة القصصية القطرية على مشارف مرحلة مغايرة تماما لما أنتجته تجارب الستينيات.

ويزداد وعي الكاتب بأدوات الفن القصصي في قصته الثانية «مولد حب» التي تكاد تكون تنويعا جديدا لموضوع قصته الأولى، فهي أيضا ترصد علاقة حب معوقة بين شاب قطري وفتاة عربية التقيا مصادفة في أحد المتاجر، ثم ما لبثت هذه المصادفة أن تحولت إلى جسر للقاءات عدة كانت تزيد عاطفتهما نحو بعضهما بعضا ضراما، غير أن عودة الفتاة الدائمة إلى صديقتها «الترمومتر» بين قلبها وعقلها جعلت تلك العلاقة تعاني ذبولا تدريجيا انتهى بالشاب إلى فصم علاقته بها، تاركا أمر لقائهما إلى القدر.

وعلى الرغم من أن هذه القصة تشكو شيئا من الافتعال، فإنها تمثل بحق واحدا من نصوص السبعينيات الملفتة للنظر بإحكام بنائها الفني، والتي كانت تعد بولادة صوت قصصي ذي شأن في المشهد الثقافي القطري لو لم تغيّب الصحافة صاحبه تحت جلدها السالب للإبداع عادة.

ريادة الصوت النسوي

على النقيض من نتاج الكثير من كتاب عقد السبعينيات تقف النصوص التسعة للقاصة فاطمة التركي «أم أكثم» فياضة بالدلالات على الدور المهم الذي نهضت به الأصوات النسوية في التأسيس لقصة قصيرة في قطر بالمعنى الدقيق للمصطلح، والتي يمكن عدها بحق إضافة جديرة بالتقدير إلى التجربة القصصية القطرية آنذاك. وعلى الرغم من استبداد الاتجاه الرومانسي بهذه النصوص، فإنها تبدو مصوغة بلغة قصصية موارة بجماليات الأداء القصصي، لغة ذات إيقاع حاد تنتجها جمل قصيرة ومكثفة ودالة على ما يضطرم في أعماق الشخوص من انفعالات كاوية.

ولعل من أهم ما يميز هذه الشخوص هو إحساسها الجارح بالوحدة والعزلة والنأي عن الجماعة التي تمارس نحوها كثيرا من الاستلاب لوجودها وكينونتها الإنسانية، ويتجلى ذلك بخاصة لدى الشخوص النسوية التي غالبا ما ترتطم بأعراف المجتمع السالبة للإنساني في الأنثى، والمهمشة لمكانتها ودورها في المجتمع. ففي قصة «شتاء الاسكيمو»، المنشورة في مجلة الدوحة. العدد ٣٠ يونيو/ حزيران ١٩٧٨، ثمة امرأة تصارع الوحدة بعد موت زوجها ثم جنينها،

فتتداعى ذكريات علاقتها برجل كانت قد أحبته قبل زواجها، وفي قصة «الخطوة الأخيرة»، المنشورة في العدد التالي من المجلة نفسها تستسلم الصديقتان لأعراف المجتمع بعد أن اتفقتا على التمرد عليها. وفي قصة «عندما يموت الوهم»، المنشورة في العدد ٤٠ من «الدوحة» أيضا سنة ١٩٧٩ امرأة ساخطة على ما ضيعته في سنوات شبابها من مباهج بسبب ما كانت القيم البالية تثيره حولها من محددات صارمة وضابطة لإيقاع الأنثى في المجتمع.

ولا تختلف نصوص القاصة نورة آل سعد المنشورة في السنة الأخيرة من السبعينيات عن نصوص أم أكثم من حيث حفاوتها هي الأخرى بعوالم المرأة الواقعية والنفسية، ومن حيث تقديمها شخوصا نسوية مثقلة بإحساسها الجارح بما تشظيه التقاليد حولها من معوقات ناهبة لإنسانية المرأة وحقها في ممارسة وجودها على نحو لائق. لكن هذه النصوص في الوقت نفسه تفارق نصوص أم أكثم على مستوى رؤية الواقع الذي يفترس ذلك الحق، فإذا كانت نصوص أم أكثم تكتفي برصد عذابات نسائها دون الغوص على مرجعيات هذه العذابات ومثيراتها، فإن نصوص نورة آل سعد تفعل ذلك، وبخاصة فيما يتصل بتلك القيود التي تغل المجتمع إلى أعراف جائرة تمنح الرجل كل شيء، وتمنع المرأة عن كل شيء.

وتجسد قصة «وهكذا سقط الصنم»، المنشورة في صحيفة «الراية» بتاريخ ١٩٨٠/١٠/٢٧، تلك المفارقة على نحو واضح، إذ تبيح الأسرة، والمجتمع نفسه من ورائها، للأخ الكبير ممارسة كل ما يحلو له، ولو كان ذلك على انقاض أخواته الفتيات وسلبهن حقهن في التعبير وإرادتهن في الاختيار: «أخي الكبير كان صنمنا. قيد عقولنا وأهدر إنسانيتنا.. له الحكم من قبل ومن بعد.. وله الكلمة الأخيرة.. فهو الذي يقرر وينفي ويزوج ويطلق.. كان يمعن في استعبادنا، ويتفنن في هدمنا». وبهذا المعنى فإن القصة تمثل «صيحة رفض وتمرد على طبيعة العلاقة التقليدية التي تربط بين الأخ الأكبر وأخواته البنات»[٤٥]، لكنها في الوقت نفسه تصوغ ذلك برؤية رومانسية، ما تلبث أن تجعل تلك الصيحة نهبا للفراغ.

وكذا تفعل قصة «لم أتعلم بعد الإجابة على الأسئلة»، المنشورة في «الراية» أيضا بعد شهر تقريبا من نشر «وهكذا..»، والتي ترصد بكثير من المباشرة والتقرير ما ينتجه الزواج غير المتكافىء ثقافيا من آثار مدمرة في حياة المرأة بخاصة. وإذا كان معظم نساء القاصة يرتدي دائما «ثوب الذل والانكسار»[٤٦]، فإن ذلك يبدو تعبيرا عن القسوة التي يسوط بها الواقع أي محاولة للتمرد على مواضعاته الرجيمة، فليس ثمة أي هامش يمكن هؤلاء النساء من مواجهة ما يترصدهن

من أعراف وتقاليد اجتماعية باطشة بإنسانية الأنثى. وفي الحالين معا، فإن القاصة تحقق قدرا طيبا من جماليات الأداء القصصي قياسا إلى نصوصها السابقة، وتعبر من خلال التقنيات التي تستخدمها عن تجاوز واضح لأساليب القص التقليدية وقيمه البائدة، وتنتج نصوصا ذات صلة دالة بالجنس القصصي. ومع أنها، أي القاصة، لم تكن تبدي تطورا على المستوى الفني بين نص وآخر، إلا أنها تمثل علامة فارقة في التجربة القصصية القطرية التي بدأت في النصف الثاني من السبعينيات خلع عباءة التقليد، والتأسيس لمطالع قص حداثي يعنى ببناء النص عنايته بمتنه الحكائي. ولعل قصة الكاتبة «خطأ لا يغتفر»، المنشورة في العدد ٣٢٣ من صحيفة «الراية» تجسد ذلك الترجح الواضح على المستوى الفني بين نص قصصي وآخر في تجربتها، والتي ترصد من خلالها قصة حب عبر المراسلة بين فتاة مراهقة وشاب مراهق، سرعان ما تجر الإحساس بالإثم لدى الفتاة التي تطلب إلى صديقتها، الوسيط، إحضار رسائلها من لدن الشاب الذي يرفض ذلك، لكنه ما أن يعلم بمرضها، حتى يسارع إلى إعادة الرسائل إليها. وكان من مفارقات القدر أن تزوجت الفتاة ذلك الشاب دون أن تعلم بالحقيقة، وعندما اكتشفت ذلك بدأ ينتابها إحساس بالكراهية نحوه، وإلى الحد الذي دفعها إلى طلب الطلاق منه، فأبى ذلك، وأصر على رفضه بعد أن علم الأسباب التي دعتها إلى ذلك، وانتهى به الأمر إلى تركها معلقة، نهبا لسطوة الحزن والألم. والقصة مصوغة بأسلوب فني لا يرقى إلى ما أنجزته الكاتبة في نصوصها السابقة، إذ لا تعلل ذلك التحول المباغت في سلوك بطلتها[٤٧]، ولا تقنع القارىء بما امتلكته هذه البطلة من عزيمة مباغتة أيضا في إكمال دراستها، ثم نسيانها ما حدث لها.

وتتسم النصوص الستة التي نشرتها زليخة العبيدلي في السنتين الأخيرتين من عقد السبعينيات بما تتسم به معظم التجارب النسوية في قطر، أي بانصرافها على نحو يكاد يكون تاما إلى قضايا المرأة القطرية ومشكلاتها، وإلى ما تكابده هذه المرأة من جور القيم والأعراف الاجتماعية التي تهمش عواطفها وتسلب إرادتها في التعبير وحقها في اختيار الزوج. وغالبا ما تصوغ القاصة شخوصها النسوية في هذا المجال بما يتسق وسخطها على تلك القيم والأعراف، فتلوي عنق الأحداث، وتصادر على تلك الشخوص حريتها في التعبير عما تعانيه بنفسها، في محاولة محمومة منها لتأكيد «عناصر الفضيلة والوفاء والشرف عند الأنثى»[٤٨] فحسب، وعلى النحو الذي يتجلى في شخصية وفاء التي تحمل قصة «الوفاء»، المنشورة في العدد ١٩٤ سنة ١٩٧٨، اسمها، والتي ظلت سنوات طويلة تأمل في عودة حبيبها ثامر الذي سافر للعلاج إليها.

إن معظم نصوص القاصة يصور المرأة ضحية الرجل دائما، ويتجلى ذلك بخاصة في قصة «زهرة القرنفل»، المنشورة في مجلة «العهد» العدد ١٨٩ سنة ١٩٧٨، التي تلعن فيها زهرة الحب لأن حبيبها «حمد» هجرها ليتزوج قريبة له. غير أنه مهما يكن صحيحا أن هذه النصوص «تفتقد التنويع في طريقة القص»، فإنها في الوقت نفسه تقدم شهادة طيبة على تمكن القاصة من أدوات الفن القصصي إلى حد كبير نسبيا، كما تقدم شهادة دالة على امتلاك القاصة القطرية - بعامة - من تقنيات القص ما يميزها تماما من تجارب الكتاب في هذا المجال.

وعلى النقيض من هذه السمة التي تميز الشخوص النسوية في نتاج العبيدلي، تبدو هذه الشخوص في معظم ما نشرته القاصة زهرة المالكي في أواخر السبعينيات ثائرة على الرجال، مولعة بتحطيم قلوبهم، مترعة بالرغبة في هجرهم بعد أن يعلقوا بهن، ففي قصة «أوراق الخريف»، المنشورة في العدد ١٨٢ من مجلة «العهد» سنة ١٩٧٨، ترفض الفتاة الشاب الذي أحبها، وتهدم مشاعره، لكنها ما تلبث أن تشعر بالندم بعد زواجه، وكذا في قصة «نهاية حلم» المنشورة في العدد ٢١١ من المجلة نفسها سنة ١٩٧٩، تفعل الفتاة بالشاب المرهف الذي أحبها، فتودي به إلى رفاق السوء وقاع الهلاك، ثم العودة إلى موطنه محبطا يجر أذيال الخيبة. لكن القاصة تصوغ موضوعاتها تلك بكثير من المهارة الفنية، فجملتها القصصية موقعة، متوترة، نابضة بالحياة.

«أنت وغابة الصمت والتردد» أول مجموعة قصصية في قطر

على الرغم من أن أول قصة لكلثم جبر «شرخ في المرآة»[٤٩] كانت مسبوقة بنتاج أصوات نسوية أخرى، أمثال: فاطمة محمد أحمد، وحصة العوضي، وذكريات علي، فإن هذه القصة كانت مفارقة تماما لما تقدمها من ذلك النتاج على المستوى الفني بخاصة، والذي كان يتسم في أغلبه الأعم بأنه أقرب إلى الخواطر القصصية والكتابات الوجدانية المنكفئة على الخاص فيها فحسب.

وإذا كانت القاصة في هذه القصة وما تلاها قبل صدور مجموعتها الأولى «مغرمة بتعذيب شخوصها»[٥٠]، الذين يبدون في مجمل نصوصها القصصية خانعين لإرادة الواقع، صاغرين أمام أعرافه وتقاليده، ويعانون ترددا وقلقا مدمرين، فإنها في الوقت نفسه تصوغ عذابات هؤلاء الشخوص، وانكساراتهم، وأحلامهم الذابلة بلغة فنية دالة على حيازتها لتقنيات القص وأدواته. وهذا ما تؤكده مجموعتها البكر «أنت وغابة الصمت والتردد» الصادرة سنة ١٩٧٨، والتي يمكن عدها أول مجموعة قصصية في قطر بالمعنى الفني للجنس القصصي.

تتضمن المجموعة المشار إليها أعلاه ست عشرة قصة قصيرة: حائرة، قصة حب، شرخ في المرآة، بقية الحكاية، نهاية رحلة، سوف أقول وداعا، امرأة حاقدة، الدوامة، زهرة الزنبق، عندما تموت الكلمات، الوهم، الزيارة، ليل وأسى، أريدك معي، الباحثة عن السعادة، وأخيرا قصة أنت وغابة الصمت والتردد.

ومجمل القصص الست عشرة يهجس بالعلاقة بين الرجل والمرأة فحسب، التي غالبا ما تنتهي إلى الإخفاق «حينما تصطدم بأسوار الواقع الاجتماعي»[٥١]. وإذا كانت د. إقبال هيكل ترى، في معرض دراستها للاتجاه الرومانسي في القصة القصيرة في قطر، أن هذه المجموعة تقدم نماذج متعددة لهذا الاتجاه، وأن معظم الشخصيات « لا تميل إلى التمرد والصراع.. وإنما تجنح إلى الاستسلام، وتكتفي باجترار الحزن وذرف الدموع تعبيرا عن مشاعر الحرمان»[٥٢]، فإن الرومانسية التي تسم الشكل الفني في هذه المجموعة لا تبدو نتاج تقاليد فنية أو رؤيوية، بقدر ما تبدو نتاج الواقع الذي يعطل إرادة الأنثى في مجتمع القاصة، ويكبح رغبتها في ممارسة وجودها، ويعوق محاولتها للانطلاق من أصفاد التقاليد والأعراف الاجتماعية التي تكبلها، ولذلك لا تجد أمامها ما تلوذ به سوى «اجترار الحزن وذرف الدموع».

إن القاصة، في هذه المجموعة، تقدم رصدا «بانوراميا» لمشكلات المرأة وقضاياها في المجتمع القطري في المرحلة التي صدرت المجموعة خلالها، حيث كانت الفتاة ترغب على الزواج من ابن عمها، كما في «قصة حب» التي تعاين علاقة عاطفية طاهرة بين شاب وفتاة، ما تلبث أن ترتطم برفض الأهل بدعوى أن الأقربين أولى بـ «المعروف»، الأمر الذي هشم قلب الشاب ودفعه إلى الطواف حول بيت حبيبته ملتمسا النظر إليها أو الاتصال بها، جائرا بالشكوى مما تطاوله التقاليد حولهما من أسوار منيعة، وعالية عصية على اختراق أعرافها ونواميسها الاجتماعية.

وتهجس قصة «حائرة» بالقضية نفسها، حيث تفضل نورة من تحب على ابن عمها، ولأنها لم تكن تقوى على مواجهة الواقع حولها، أي على مواجهة إرادة ابن عمها الذي حال بينها وبين من تحب، فقد هجرها حبيبها تاركا إياها نهبا للألم والفراغ.

وكذا تفعل قصة «امرأة حاقدة» التي ترصد أيضا علاقة عاطفية معوقة تنتهي إلى رفض أهل الفتاة الزواج ممن تحب بسبب قريب لها، فما كان منها سوى الاستسلام لقدرها، وإحالة حياتها الزوجية فيما بعد جحيما لا يطاق.

ويتردد الموضوع نفسه في قصة «الزيارة» التي تعاين هي الأخرى مآل علاقة عاطفية إلى

الإخفاق بسبب رفض والد الفتاة للشاب الذي طلب يدها قائلا: «آسف أيها السيد كان بودي ولكن لديها أبناء عم لم يوافقوا»[٥٣].

وإذا كانت النصوص السابقة، وغيرها أيضا كما في قصة «سوف أقول وداعا»، قد عنيت بما تمارسه التقاليد الاجتماعية من تدمير لعاطفة الأنثى، فإن أكثر من نص آخر في المجموعة يهجس بموضوع أو قضية محددة، فنصوص: «بقية الحكاية»، و«زهرة الزنبق»، و«الوهم»، تعاين الآثار القاسية التي ينتجها الفارق العمري بين الزوجين، أي ما يتمخض عنه هذا الفارق من نتائج في حياة المرأة بخاصة، التي تجد نفسها مرغمة على الزواج برجل يكبرها بسنوات كثيرة تربو أحيانا على الأربعين.

إن مجمل العلاقات الاجتماعية التي تربط بين شخوص المجموعة ينتهي في أغلبه الأعم إلى الإخفاق، وإلى الحد الذي يمكن القول معه إن القاصة، بإلحاحها على قضايا ومشكلات بعينها، كانت تقرع ناقوس الخطر إلى ما يتهدد مجتمعها من تفكك أسري وقيمي بسبب ما يسوده من قيم اجتماعية لا تلقي بالا للمشاعر من جهة، ولحق المرأة في ممارسة إنسانيتها على النحو اللائق من جهة ثانية.

وبالمعنى الذي تقدم، فإن ثمة موضوعات أثيرة لدى القاصة في مجموعتها تلك، موضوعات تجاوز ما يتفصد عنه جسد المجتمع من أورام وعلل اجتماعية تدير ظهرها تماما للطرف الآخر من معادلة الجنس البشري، أي للمرأة. غير أن تمكن القاصة من أدوات الفن القصصي وكفاءتها الواضحة في صياغة جملة قصصية متحررة من تقاليد الكتابة التي ميزت نتاج معظم كتاب القصة في قطر أتاحا لها حيازة لصوت خاص بها من ناحية، وللتنويع في أساليب القص من ناحية ثانية.

ومهما يكن صحيحا أن الحدث القصصي غائب في معظم نصوص هذه المجموعة «أو كاد يغيب، كما أصيب بالثبات والسكون التام نتيجة ثبات الشخصية»[٥٤]، فإن مسوغ ذلك انتماء هذه النصوص إلى قصة الحالة أكثر من انتمائها إلى قصة الحدث، فالقاصة تعاين وقع الحدث على الشخصية وليس الحدث نفسه. إن كلثم جبر شديدة الحفاوة، في هذه المجموعة، بما تنتجه القيم الاجتماعية الرثة من آثار في دواخل شخوصها، بل في القصي من أعماق هذه الشخوص، الأمر الذي يسوغ تردد تلك اللغة المكثفة، الحارة، التي تتسم بالشاعرية في أحيان كثيرة، في حركة القص.

إن مجموعة «أنت وغابة الصمت والتردد» تمتلك الكثير من القيم الجمالية التي تدفع إلى القول إنها تمثل أول مجموعة قصصية في قطر بالمعنى الفني لمصطلح القصة القصيرة.

خاتمة ونتائج عامة

وبعد، فإذا كانت تجارب الستينيات القصصية في قطر قد بدت في معظمها متعثرة، وأقرب إلى الخاطرة القصصية منها إلى الفن القصصي، فإن تجارب السبعينيات تمثل البداية الحقيقية لميلاد هذه القصة، وكما تتجلى بخاصة في مجموعة كلثم جبر «أنت وغابة الصمت والتردد».

ولعل من أهم ما يسم مسيرة التجربة القصصية القطرية خلال العقدين المذكورين هو ندرة المجموعات القصصية، وأن النتاج القصصي المنشور في صحافة هذين العقدين منشور في الصحافة القطرية وحدها فحسب، بمعنى أنه كان أسير فضاء جغرافي - ثقافي محدد، ولم يجاوزه إلى ما عداه من الفضاءات الثقافية العربية الأخرى آنذاك، ثم امتلاء هذا النتاج بالكثير من الأخطاء النحوية والتراكيب الأسلوبية القلقة بنائيا.

وإذا كان للأصوات النسوية دورها المهم والبارز والريادي في هذا المجال، فإن أهم ما يسم نتاج هذه الأصوات هو حفاوته الواضحة بقضايا المرأة ومشكلاتها، وبعادات المجتمع القطري وتقاليده، وضمن رؤية رومانسية حالمة تكتفي بالحديث عن هذه القضايا والمشكلات وتوصيفها دون الكشف عن مرجعياتها الواقعية وأسبابها.

أما على المستوى الفني، فإن معظم نتاج الستينيات والسبعينيات يتسم بغلبة الاتجاه الرومانسي فيه على ما عداه من الاتجاهات الفنية الأخرى، وبطغيان أساليب القص التقليدية، وأن الصوت النسوي يمثل الأصوات الأكثر استيعابا لإنجازات القص المعاصرة.

وقد يبدو مفيدا الإشارة إلى أن مجمل المجموعات القصصية الصادرة في قطر خلال العقدين المذكورين صادرة بجهود منتجيها وعلى نفقتهم الخاصة، بمعنى أن المؤسسات الثقافية الرسمية، كوزارة الإعلام[٥٥] والهيئة العامة للشباب والرياضة[٥٦] لم يمارسا - آنذاك - أي دور في احتضان إبداعات الكتاب القطريين، ولم يسهما في تنشيط الحركة الثقافية التي لاتزال تعاني إلى الآن نوعا من الاسترخاء لولا ما تؤديه بعض الأندية من جهود في هذا المجال، كنادي الجسرة الثقافي - الاجتماعي، ومركز شباب الدوحة اللذين يمثلان بحق المنبر الثقافي الوحيد في قطر.

الهوامش

(١) نذكر من هذه الدراسات على سبيل المثال: دراسة الدكتور محمد جابر الأنصاري عن مجموعة كلثم جبر «أنت وغابة الصمت والتردد» المنشورة في مجلة «الدوحة» عام ١٩٧٨، ودراسة د. ماهر حسن فهمي بعنوان «ملامح القصة القصيرة في الأدب القطري» المنشورة في العدد ٦ من حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في جامعة قطر ١٩٨٣.

(٢) للتوسع، انظر: عائشة السليطي «بذور الصحراء، نشأة المقالة وتطورها في قطر» ط١. دار قطري بن الفجاءة، الدوحة ١٩٨٤، ص٢١ وما بعدها.

(٣) لم يكن عدد سكان قطر حتى نهاية السبعينيات يزيد على ٢٦٠ الف نسمة، يشكل القطريون منهم ما نسبته ٣٢,٧٪ فقط. انظر:

د. عادل حسن غنيم وآخرين «التاريخ الاجتماعي للمرأة القطرية» ط١. مركز الوثائق والدراسة الإنسانية، جامعة قطر ١٩٨٩، ص٨٣.

(٤) كانت توقع قصصها باسم «أم أكثم» دائما.

(٥) مجلة أسبوعية صدر العدد الأول منها في ٥ فبراير/شباط ١٩٧٠، مؤسسها وصاحبها عبدالله حسين نعمة، وقد احتجبت صيف ١٩٩٦ بعد إلغاء الدعم الحكومي للصحافة.

(٦) محمد عبدالرحيم قافود «الأدب القطري الحديث» ط١. المطبعة الفنية الحديثة، الدوحة ١٩٧٩، ص٦٧.

(٧) مجلة أسبوعية جامعة، صدر العدد الأول منها في ٩ يوليو/ تموز ١٩٧٤، وتوقفت عن الصدور صيف ١٩٩٦، أي بعد أشهر قليلة من حجب الدعم المالي الذي كانت الحكومة تقدمه للصحافة المحلية.

(٨) مجلة شهرية كانت ذائعة الصيت بين المثقفين العرب، صدر العدد الأول منها في نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٦٩ عن وزارة الإعلام القطرية. كانت تعنى في أعدادها الأولى بأخبار إذاعة قطر، ثم طورت لتصبح ثقافية عامة، واحتجبت عام ١٩٨٦ بعد أن أرهقت ماديا لأسباب كثيرة، منها، كما حدثني الصديق الشاعر القطري سنان المسلماني الذي كان نائبا لرئيس التحرير فيها، عدم التزام الموزعين في الأقطار العربية بدفع عائدات بيعها.

(٩) مجلة شهرية كانت تصدر باللغتين العربية والإنكليزية عن المؤسسة العامة القطرية للبترول. صدر عددها الأول في مايو/أيار ١٩٦٠، ثم حملت اسم «المشعل» فيما بعد، ولاتزال تصدر إلى الآن.

(١٠) مجلة شهرية نسائية صدر العدد الأول منها في يناير/كانون الثاني ١٩٧٧، واحتجبت مع توقف الدعم الحكومي المالي للصحافة القطرية صيف ١٩٩٦.

(١١) مجلة شهرية جامعة صدر العدد الأول منها في مارس/آذار ١٩٧٦ عن وزارة الإعلام، ولم تعمر أكثر من أربع سنوات.

(١٢) «الأدب القطري الحديث»، ص٦٨.

(١٣) أول صحيفة يومية في قطر، مؤسسها وصاحبها حسين عبدالله النعمة، صدر العدد الأول منها في ٦ مارس/آذار ١٩٧٢، وتوقفت عن الصدور صيف ١٩٩٦ بعد أن اشترى وزير خارجية قطر حمد بن جاسم بن جبر آل ثاني أسهمها كافة.

(١٤) صحيفة يومية صدر العدد الأول منها في ١٩٧٩/٥/١٠ عن مؤسسة الخليج للطباعة والنشر، ولاتزال تصدر إلى الآن.

(١٥) بوصفه صاحب المجلة والصحيفة، ومن المهم الإشارة هنا إلى أن قطر لا تعرف الصحافة الرسمية، فالصحف والمجلات التي تصدر فيها ملك أفراد، وكانت الدولة حتى بداية ١٩٩٦ تقدم دعما ماديـا لأصحـاب تلك الصحـف والمجـلات، ثم ما لبثت أن توقفت عن ذلك.

(١٦) إن هذه الكاتبة ليست قطرية بل عربية مقيمة في قطر، وقد درج كثير من مؤرخي التجربة القصصية في قطر على الزعم بأن ما أنتجه الكتاب العرب المقيمون في قطر من قصص هو نتاج قطري الهوية. ودحض هذا الزعم لا يحتاج إلى كثير من المحاجة، فثقافة هؤلاء الكتاب نتاج ما حصلوه في أقطارهم من معرفة بخصائص الجنس القصصي وأدواته واطلاعهم على إنجازاته المعاصرة.

(١٧) لم توقع الكاتبة أياً من قصصها باسمها الحقيقي لأسباب تتعلق بآليات الوعي الاجتماعي كما صرحت الكاتبة نفسها بذلك في أكثر من لقاء معها، والجدير بالذكر أنه على الرغم مما تمتلكه قصصها من قيم جمالية متطورة، فقد هجرت الكتابة نهائيا بعد زواجها من مخرج مسرحي مصري.

(١٨) د. محمد عبدالحكم عبدالباقي «القصة القصيرة في قطر، نشأتها وأعلامها وملامحها الفنية» ط١. شركة مختار، أسيوط ١٩٩٢. مقدمة الكتاب، ص٤.
(١٩) انظر، على سبيل المثال، الصفحات التالية من الكتاب: ١٣، ١٥، ٢١، ٦٩، ١٠٢.
(٢٠) على الرغم من أن المجلة كانت شهرية، فإنها لم تكن تصدر دورياً، وهذا ما يعلل المفارقة التي يلحظها القارئ في عدديها هذين.
(٢١) صدرت المجموعة في بيروت، ولم يذكر فيها اسم الناشر أو المطبعة.
(٢٢) للتوسع، انظر: موزة سلطان الجابر «الحياة الاجتماعية والاقتصادية في قطر من عام ١٩٠٠ - ١٩٣٠» أطروحة ماجستير مخطوطة، جامعة عين شمس، ص ١٤٨ وما بعدها.
(٢٣) انظر: «القصة القصيرة في قطر، نشأتها وأعلامها وملامحها الفنية»، ص١٥.
(٢٤) جمع «نوخذة» هو قائد سفينة الغوص على اللؤلؤ.
(٢٥) يطلق على هؤلاء اسم «الغاصة».
(٢٦) انظر: «القصة القصيرة في قطر، نشأتها وأعلامها وملامحها الفنية»، ص١٨.
(٢٧) المرجع نفسه، ص٢١.
(٢٨) انظر: «الأدب القطري الحديث»، ص١١٩.
(٢٩) «على قدميه» كذا في الأصل، والصواب «بقدميه» اتساقاً والمتداول الشعبي في هذا المجال.
(٣٠) «القصة القصيرة في قطر، نشأتها وأعلامها وملامحها الفنية»، ص٢٦.
(٣١) المرجع نفسه.
(٣٢) المرجع نفسه، ص٢٧.
(٣٣) «الأدب القطري الحديث»، ص٧١.
(٣٤) انظر: كامل عبد الرحمن غنيم وآخرين «إنتاجية التعليم ومتطلبات التنمية في دولة قطر» ط١، د. ن. القاهرة ١٩٨٤، ص٥٥.
(٣٥) للتوسع، انظر: د. عادل غنيم وآخرين «التاريخ الاجتماعي للمرأة القطرية» ط١، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية بجامعة قطر ١٩٨٩.
(٣٦) «الأدب القطري الحديث»، ص١٢١.
(٣٧) نشر يوسف عبدالله النعمة في صحافة السبعينيات نحو أحد عشر نصاً قصصياً.
(٣٨) «القصة القصيرة في قطر، نشأتها وأعلامها وملامحها الفنية»، ص٦٥.
(٣٩) «الأدب القطري الحديث»، ص١١٩.
(٤٠) المرجع نفسه.
(٤١) د. محمد قافود، د. حسن عيد، د. إقبال هيكل «القصة القصيرة في قطر. دراسة فنية - اجتماعية» ط١، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية بجامعة قطر ١٩٨٥، ص١٥٢.
(٤٢) المرجع نفسه، ص ١٥٣.
(٤٣) «القصة القصيرة في قطر، نشأتها وأعلامها وملامحها الفنية»، ص٤٣.
(٤٤) انظر مثلا: «الأدب القطري الحديث»، ص١٢٢. و«القصة القصيرة في قطر، دراسة فنية - اجتماعية»، ص٧٨. و«القصة القصيرة في قطر. نشأتها، وأعلامها، وملامحها الفنية»، ص٦٠.
(٤٥) «القصة القصيرة في قطر. دراسة فنية - اجتماعية»، ص ٣٢.
(٤٦) «القصة القصيرة في قطر، نشأتها وأعلامها وملامحها الفنية»، ص١٢٠.
(٤٧) المرجع نفسه، ص١٤٣.
(٤٨) المرجع نفسه، ص١٠٣.
(٤٩) ترى د. إقبال هيكل في دراستها «كلثم جبر وعالم السدود والقيود» أن أول قصة للكاتبة هي «الضياع»، والصواب ما أثبتناه هنا، حيث نشرت مجلة «الدوحة» في عددها ٤٠ الصادر سنة ١٩٧٣ هذه القصة، بينما نشرت قصة «الضياع» بعد شهرين تقريبا من ذلك التاريخ في العدد ١٤٦ من مجلة «العروبة» في السنة نفسها. والدراسة منشورة في مقرر جامعي بعنوان «النصوص الأدبية، دراسة وتحليل»، كان يدرس في جامعة قطر في أواخر الثمانينيات.
(٥٠) «القصة القصيرة في قطر، نشأتها وأعلامها وملامحها الفنية»، ص٨٧.
(٥١) «الأدب القطري الحديث»، ص١٢٨.
(٥٢) «القصة القصيرة في قطر. دراسة فنية - اجتماعية»، ص٨٧.

(٥٣) «القصة القصيرة في قطر، نشأتها وأعلامها وملامحها الفنية»، ص١٦٠.
(٥٤) اكتفت وزارة الإعلام قبل أن يتم إلغاؤها عام ١٩٩٦ بإقامة مسابقة للقصة القصيرة عام ١٩٨٢، ولم تكرر ذلك، وقد أصدرت النصوص التي فازت في تلك المسابقة في مجموعة بعنوان «٧ أصوات في القصة القطرية الحديثة» ١٩٨٣.
(٥٥) تعقد الهيئة العامة للشباب والرياضة، بين وقت وآخر، مسابقات ثقافية في أكثر من حقل إبداعي بين الشباب القطري، لكنها إلى الآن لم تصدر سوى مجموعة قصصية واحدة تضمنت النصوص الفائزة في مسابقة القصة القصيرة لعام ١٩٩٤، وكانت بعنوان «١٠ أصوات شابة».
(٥٦) يشير د. محمد عبدالرحيم قافود إلى وجود مجموعة ثالثة للكاتب بعنوان «الولد الهايت»، ويرى أنها «عبارة عن مجموعة قصص تمثيلية مكتوبة باللهجة العامية». انظر: «الأدب القطري الحديث»، ص٨٧.

المصادر والمراجع

١- المصادر

(أ) المجموعات القصصية

١٩٦٠ يوسف عبدالله النعمة «بنت الخليج» مكتبة التلميذ، الدوحة.
١٩٧٠ يوسف عبدالله النعمة «لقاء في بيروت»(٥٦) د. ن. بيروت.
١٩٧٨ كلثم جبر «أنت وغابة الصمت والتردد» مؤسسة العهد، الدوحة.

(ب) المجلات

أخبار شركة نفط قطر - المشعل - الدوحة - العروبة - الخليج الجديد - العهد - الجوهرة (أعداد متفرقة).

(جـ) الصحف

العرب - الراية (أعداد متفرقة).

٢- المراجع

١٩٧٩ - محمد عبدالرحيم قافود «الأدب القطري الحديث» ط١، المطبعة الفنية الحديثة، الدوحة.
١٩٨٤- عائشة السليطي «بذور الصحراء، نشأة المقالة وتطورها في قطر» ط١، دار قطري بن الفجاءة، الدوحة.
١٩٨٤- كامل عبدالرحمن غنيم وآخرون «إنتاجية التعليم ومتطلبات التنمية في دولة قطر» ط١، د.ن. القاهرة.
١٩٨٥- د. محمد قافود، د. حسن عيد، د. إقبال هيكل «القصة القصيرة في قطر. دراسة فنية - اجتماعية» ط١. مركز الوثائق والدراسات الإنسانية بجامعة قطر.
١٩٨٩- د. عادل حسن غنيم وآخرون «التاريخ الاجتماعي للمرأة القطرية» ط١، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية بجامعة قطر.
١٩٩٢- د. محمد عبدالحكم عبدالباقي «القصة القصيرة في قطر، نشأتها وأعلامها وملامحها الفنية» ط١، شركة مختار، أسيوط.

أسباب ونتائج الهجرة السكانية من الريف إلى الحضر في الوطن العربي : المشكلة والحل

(مثال سورية)

د. زكي حنوش*

مفهوم الهجرة

يعني مصطلح الهجرة الخارجية، الانتقال من مكان إلى آخر وخصوصا من دولة أو إقليم إلى دولة أخرى أو إقليم آخر بغرض الإقامة الدائمة فيه. وبهذا تشير كلمة هجرة إلى أنواع مختلفة من الحركات السكانية... ولكن يلاحظ أنه في اللغة العربية تستخدم كلمة مهاجر على الوافد أو النازح معا، ويفهم المعنى من السياق (الخريجي - الجوهري، ١٩٨٠).

بينما يعني مصطلح الهجرة الداخلية أو المحلية الانتقال من مكان إلى آخر ومن قرية إلى قرية داخل الدولة الواحدة. وينقل (العلواني، ١٩٨٩) عن باركلي في كتابه - تحليل البيانات السكانية - أن الهجرة مفهوم إحصائي غامض ليس له سوى القليل من المعايير للتمييز بين المهاجر وغيره، فالمهاجر هو الشخص الذي يرحل، وهذا هو العنصر الوحيد غير الغامض في كل الموضوع.

* أستاذ إدارة الأعمال - جامعة حلب.

مفهوم الريف والحضر والتحضر

يقول (الكردي، ١٩٨٤) في استعراضه لمصطلحات كل من الحضر والتحضر والحضرية، أنه ورد في لسان العرب المحيط أن لفظ (حضر) من الحضور نقيض المغيب، والحضر خلاف البدو، ويشتق من الحضر (الحاضر) أي المقيم سواء في المدن أو القرى في مقابل (البادي) أي المقيم في البادية. والحضر والحاضر خلاف البادية. وينقل عن المنجد [١] (أن البدوي تشبه بأخلاق الحضر فتحضر)، ويعني بالحضر عموما كل استقرار يحققه الفرد في مكان ما بشرط أن يكون لأمد بعيد. ومن ثم كان مصطلح البداوة يعني بمعناه الضيق السعي من مكان لآخر وراء المرعى.

وإذا كان الاستقرار بمراكز عمرانية - حضرية كانت أو ريفية - هو نقيض البداوة فإن ذلك يؤكد على أن القرى والريف يدخلان ضمن مفهوم الحضر، ويضفي ذلك تعقيدات شتى على التمييز بين الريف والحضر التي لم تزل محل نقاش أكاديمي مستفيض.

ولعل اختلاف النشاط الاقتصادي السائد في المدينة عنه في القرية، وكذلك التفاوت في أساليب الحياة، يمثلان سببين من الأسباب التي جعلت هناك تميزا قائما بين الريف والحضر، أما عندما تتم المقارنة بين هذين النمطين من جانب ونمط البادية من جانب آخر فإن الصورة تتضح كثيراً[٢].

غير أن هناك أسسا عامة تطبقها معظم المجتمعات، للتفرقة بين الأنماط المعيشية المختلفة، وترتبط هذه الأسس بالبنيان الاقتصادي، والتركيب الاجتماعي والنطاق الإداري للمجتمع، فقد درج العلماء على اعتبار أنه إذا كان النشاط الاقتصادي للمجتمع غير معتمد على الزراعة، فإنه يمكن تصنيفه ضمن المناطق الحضرية سواء كان معتمدا على نشاط صناعي أو تجاري أو خدمي، أو غير ذلك.

أما البنيان الاجتماعي فهو شديد التعقيد في النمط الحضري، حيث تسود العلاقات الثانوية، وتسيطر فكرة التنظيمات على كل أوجه الحياة، وتتحدد بجلاء الطبقية بين شرائح المجتمع، وتبرز عناصر معينة بنسق القيم يكون لها الغلبة والهيمنة (قيمة الوقت مثلا). ولا يعني ذلك أن البنيان الاجتماعي في النمط الريفي والبدوي يتسم بالبساطة أو الأولية، وإنما ترتبط سماته بنوعية الحياة اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا.

وأخيرا فإن مصطلح التحضر رغم صعوبة تحديده بشكل مغاير عن الحضرية، إلا أنه لا يخرج عن كونه عملية ونتيجة في الوقت ذاته (الكردي، ١٩٨٤). فهو عملية من عمليات التغير الاجتماعي

تتم عن طريق انتقال أهل الريف أو البادية إلى المدينة وإقامتهم بمجتمعها المحلي، وبمعنى آخر هو عملية إعادة توزيع السكان من الريف إلى المدن والمراكز الحضرية الأخرى[٣].

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن طبيعة التحضر في (الغرب) تختلف عنها في العالم العربي فالتحضر في أوروبا يعني التحديث والتقدم الحضري، بينما في العالم العربي فإن التحضر ينتج عن التضخم في حجم المدن (منظمة العمل الدولية، ١٩٩٢). وإذا كانت مزايا التحضر هي توفير قسم من التعليم، وتوفير فرص عمل، وتأمين مستوى أفضل للمعيشة، وتوفير خدمات عامة. إلا أن مستوى التحضر في العالم العربي غير منظم، ولا يتم وفق تخطيط سليم للمدن، كما أنه يؤدي إلى تركز السكان في مراكز حضرية لا يوجد فيها خدمات عامة.

الوضع السكاني العالمي

ورد في برنامج عمل (المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، ١٩٩٤) أن نمو السكان في العالم بلغ حاليا مستوى أعلى مما كان عليه في أي وقت مضى بالأرقام المطلقة، حيث تتجاوز الزيادات الجارية (٩٠) مليون نسمة سنويا، وطبقا لإسقاطات الأمم المتحدة فمن المرجح أن تظل الزيادات السنوية في السكان أكثر من ٩٠ مليون حتى عام ٢٠١٥، ومع أن الأمر استغرق أكثر من ١٢٢ عاما كي يزيد سكان العالم من مليار واحد إلى مليارين، فإن الزيادات التالية البالغ كل منها مليارَي نسمة استغرقت ٣٣ عاما، و١٤ عاما و١٢ عاما. ومن المتوقع ألا يستغرق الانتقال الجاري حاليا من المليار الخامس إلى السادس سوى ١١ عاما حتى عام ١٩٩٨.

وخلال السنوات المتبقية من هذا العقد الحاسم ستقوم دول العالم باتخاذها أو بعدم اتخاذها لإجراءات معينة بالاختيار بين مجموعة من صور المستقبل الديموغرافية البديلة المختلفة، وأكثر تلك البدائل احتمالا هي المتنبأ بها في كل من النموذج المنخفض والمتوسط والعالي من إسقاطات الأمم المتحدة السكانية.

وإذا استشرفنا المستقبل لفترة عشرين سنة، نجد أن هذه الإسقاطات البديلة تتراوح من إسقاط منخفض يبلغ ٧,٢٧ مليار في عام ٢٠١٥، إلى إسقاط عال يبلغ ٧,٩٢ مليار، والذي يبلغ ٦٦٠ مليون نسمة في فترة العشرين سنة الوجيزة يساوي تقريبا تعداد السكان الحالي للقارة الافريقية، وإذا توغلنا لمسافة أبعد في المستقبل وجدنا الإسقاطات تتباعد بدرجة أكبر بكثير، فبحلول عام ٢٠٥٠ يظهر الإسقاط العالي والمنخفض للأمم المتحدة تعدادا سكانيا عالميا يبلغ ٧,٨ مليار نسمة، ويظهر الإسقاط العالي تعدادا سكانيا يبلغ ١٢,٥ مليار نسمة.

ويرى (كينيدي، ١٩٩٤) أن الديموغرافيين يستخدمون معادلات مركبة لحساب تلك الاتجاهات، لأن معدلات المواليد والوفيات الإقليمية تتغير مع الوقت. ثم يقدمون ثلاثة تغيرات ممكنة، وطبقا للتقدير المتوسط فإنه بحلول عام ٢٠٢٥ سيصبح سكان الأرض ٨,٥ مليار نسمة، وحتى إذا أخذنا التقدير المنخفض سيكون سكان الأرض حوالي ٧,٦ مليار نسمة، أما لو أخذنا التقدير العالي فسيكون العدد قد قارب ضعف ما هو عليه الآن فيستقر بين ١٠-١١ مليار نسمة، ولكن آخرين وضعوا الرقم الكلي للسكان عند مستوى أعلى من هذا، يصل إلى ١٤,٥ مليار نسمة. والملفت أن الدول العربية تأتي في مقدمة دول العالم وتجمعاته السكانية من حيث المعدلات العالية للنمو السكاني، وكذلك في الهجرة الداخلية التي تؤدي إلى تضخم المدن الكبيرة وخصوصا العواصم كما سنرى.

الوضع السكاني العربي

تعاني الدول العربية وفق (منظمة العمل الدولية، ١٩٩٢) من خلل في توزيع التنمية، وعدم الربط الصحيح بين متغيرات النمو السكاني ومؤشرات النمو الاقتصادي، ويغلب عليها طابع الهجرة من الريف إلى المدينة، وتنتشر فيها ظاهرة التحضر دون تأمين مستلزماتها، وأن السياسات التنموية المتبعة فيها لا تلبي طموحات المخططين، لأنها تصطدم بعوامل منها ما يتعلق بالنمو السكاني السريع، حيث تعجز الطاقات الإنتاجية في هذه الحالة عن تلبية الطلب الكبير على العمل، ومنها ما يتعلق ببعض القيم والتقاليد المتوارثة التي تعيق عملية التنمية.

لقد نفذت الدول العربية جميعها خططا متتالية للتنمية وخصوصا في عقد السبعينات، حيث ساهمت وفرة الأموال في تنفيذ هذه الخطط، إلا أن بعضها تعثر لعدم انسجامه مع عدد السكان واحتياجاتهم وتقاليدهم. وقد أثرت بعض هذه الخطط على البيئة تأثيرا سلبيا. ومع مشارفة القرن العشرين على الانتهاء بدأ العالم العربي يعاني أكثر من أي وقت مضى من تزايد السكان السريع، وشح المياه، وانعدام التوازن بين معدلات الإنتاج والاستهلاك وخصوصا السلع الغذائية، حيث سيكون العرب (على سبيل المثال) بحاجة إلى حوالي ٥٠ مليون طن قمح عام ٢٠٠٠ في حين لن يتجاوز الإنتاج المتوقع حوالي ٢٨ مليون طن (لجنة السكان والتنمية - مجلس الشعب السوري ١٩٩١). ومثل ذلك العديد من المنتجات الغذائية الأساسية، وأيضا الصحة والتعليم والسكن والخدمات الكثيرة الأخرى.

ورغم الأهمية والأفضلية التي أوليت للجوانب الاقتصادية لعملية التنمية، إلا أنه كنتيجة لإهمال هذه الخطط للعوامل والظواهر السكانية فقد برز العديد من الصعوبات وحالات عدم التوازن الاقتصادي والاجتماعي، التي أربكت عملية التنمية ذاتها، فالهجرة من المناطق الريفية إلى المناطق الحضرية تمثل في الواقع حالة من عدم التوازن بين الريف والمدينة وبين الزراعة والصناعة والتجارة، وهي بدورها تسبب العديد من الصعوبات والضغوط على المناطق الحضرية والريفية على السواء.

ويرى بعض الخبراء (منظمة العمل الدولية، ١٩٩٢) أنه بغض النظر عن التفاوت القائم بين البلدان العربية، فقد تأثرت جميعها وخصوصا بعد حرب ١٩٧٣، وبما حصل لأسعار النفط من ارتفاع هائل، أدى إلى ازدياد العائدات المالية الناتجة عن ارتفاع العوائد من (٩) مليار دولار عام ١٩٧١، إلى (٢١٢) مليار دولار عام ١٩٨٠، وكذلك زيادة حجم الفوائض المالية المتراكمة.

وكان لهذا الحدث أكبر الأثر في صياغة العديد من المتغيرات الاقتصادية وغير الاقتصادية للدول النفطية وغير النفطية، وإقبال هذه الدول على الزيادة في حجوم استثماراتها وإنفاقاتها الجارية، ولحظ أهداف طموحة في خططها وبرامجها الإنمائية، إلا أن تراجع أسعار النفط، وكذلك تراجع العوائد والفوائض المالية خلال عقد الثمانينات، قد كبح طموحات البرامج الإنمائية العربية وتأثرت بذلك مرة أخرى غالبية المؤشرات الاقتصادية باتجاه معاكس. وعلى الرغم من أن المنطقة العربية لا تعتبر من مناطق التجمعات الديموغرافية الكبرى في العالم، إلا أنها من أكبر مناطق الحضر في مجموعة البلدان الأقل نموا (عزام، ١٩٨١)، وحسب تقديرات الأمم المتحدة لسنة ١٩٨٠ بلغ سكان الحضر في الدول العربية ٤٨ في المئة من المجموع الكلي للسكان مقابل ٣٢ في المئة عام ١٩٦٠.

في مقابل هذه الظواهر الاقتصادية التي تعمقت مؤشراتها التراجعية، واتجاهاتها السلبية خصوصا بعد حرب الخليج الثانية، التي نكبت بآثارها الاقتصادية جميع الدول العربية، تقف القاعدة البشرية العربية التي تتميز بعدد من السمات التي من أهمها: ارتفاع معدلات النمو السكاني حيث بلغ مجموع السكان حوالي ١٢٩ مليون نسمة عام ٧٣، وارتفع إلى ٢١١ مليون نسمة عام ١٩٨٨، ويقدر أن يصل سكان الوطن العربي إلى حوالي ٢٩٥ مليون نسمة عام ٢٠٠٠[٤].

ولعل مقارنة متغير معدل الزيادة السكانية مع معدل نمو الدخل القومي أو الناتج القومي الإجمالي، تعبر عن أحد أهم العلاقات الاقتصادية السكانية. فالدخل القومي يمثل حصيلة الجهد الإنمائي في بلد معين، ومعدل الزيادة السكانية يمثل خلاصة تأثير العوامل المختلفة على السكان. وبالمقابل فإن ارتفاع معدل الزيادة السكانية وتضاعف أعداد السكان في الدول العربية خلال فترات زمنية قصيرة وفق ما سبقت الإشارة إليه، مقابل اتجاه معدل النمو الاقتصادي للانخفاض، يعبر في الواقع عن مشكلة حقيقية تواجه الدول العربية والتي تتجسد عمليا في قصور مستويات الإنتاج في شتى قطاعاته عن إمكانية تلبية الحاجات الاستهلاكية المتنامية من جهة، وتأمين مستلزمات عملية التنمية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى فإن اتجاهات معدلات النمو الاقتصادي العربي مال إلى الانخفاض مقابل ثبات المعدلات العالية لنمو السكان حتى الساعة.

والحقيقة أن ارتباك الأداء الاقتصادي في العالم العربي لم يؤد فقط إلى انخفاض نسبة القوى العاملة إلى مجموع السكان، بل أيضا إلى سوء توزيعها بين القطاعات الاقتصادية، ومنها على سبيل المثال التوزيع النسبي للعاملين في الأنشطة الإنتاجية والأنشطة الخدمية حيث نلاحظ تزايد نسبة المشتغلين في القطاعات الخدمية على حساب تقليص نسبة المشتغلين منهم في القطاعات السلعية، هذا الانخفاض والتراجع يقابله بالضرورة ارتفاع نسبة المشتغلين في قطاع الخدمات. وبالتالي فإن نمو قطاعات الخدمات وزيادة الاعتماد عليها على حساب محدودية نمو القطاعات السلعية، لا يتفق ومقومات التنمية السليمة للبلدان العربية، ويؤدي في النهاية إلى زيادة مصادر ونسب التضخم النقدي فيها بكل ما في ذلك من انعكاسات سلبية.

ونتيجة لهذا التشوه الذي أصاب الهياكل الاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي فقد ارتفع معدل التحضر بمعدل أكبر من حركة التصنيع، حيث سبق هذا الارتفاع تلك الحركة بمسافة واسعة، وأصبح بالتالي عبئا وعائقا أمام عملية التنمية بوجه عام، والتصنيع بوجه خاص، لأنه من المعروف (منظمة العمل الدولية، ١٩٩٢)، أنه إذا سبق التصنيع التحضر (مثال: أوروبا) فهذا يعني أن المدينة منتجة أكثر مما هي مستهلكة، وبالتالي سيتحقق للاقتصاد فائضا استثماريا يمكن توظيفه في مجالات تنموية في الحضر والريف. أما إذا سبق التحضر التصنيع، فهذا يعني أن المدينة مستهلكة أكثر مما هي منتجة، وبالتالي تعيش عالة على الاقتصاد الوطني، وتستنزف جزءا كبيرا من فائض القيمة المضافة في الحضر والريف على السواء.

انعكاسات الوضع الاقتصادي العربي على متغيرات السكان

إن العديد من المتغيرات السكانية تبدو ذات علاقة محدودة وضعيفة الأثر في المتغيرات السكانية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: معدل الولادات، حجم الأسرة، معدل الخصوبة، في حين تبدو متغيرات سكانية أخرى وفق ما يرى البعض: كالهجرة من الريف إلى الحضر، ومقدار التحضر، والهجرة إلى الخارج أكثر تأثيرا على تبدل الأوضاع الاقتصادية. والحقيقة أن جميع المتغيرات السكانية تتأثر ولو بدرجات متفاوتة بالمؤشرات والتبدلات الاقتصادية (منظمة العمل الدولية، ١٩٩٢). وعموما فإن توزيع السكان في العالم العربي يعتبر من المشكلات السكانية التي تعاني منها جميع الدول غنيها وفقيرها على حد سواء. مما يستوجب اعتماد سياسات سكانية ملائمة محليا وإقليميا، وخصوصا التوسع الحضري العشوائي، والهجرة غير المنظمة من الريف إلى الحضر.

الهجرة والتوزع السكاني بين الريف والحضر (الأسباب والنتائج)

شهدت المنطقة العربية خلال العقود الأخيرة حركة نشطة في هجرة سكان الريف إلى المدن، ولا سيما المدن الرئيسية وذلك بتأثير عوامل متعددة يأتي في مقدمتها: البحث عن فرص عمل أفضل، خصوصا وأن مركز الثقل في تطور حركة التصنيع يوجد في المناطق الحضرية والمدن الرئيسية بالذات، مقابل إهمال نسبي متفاوت للمناطق الريفية، وقد أدى هذا مع عوامل أخرى إلى دفع أعداد متزايدة من أهل الريف للهجرة من المناطق الريفية، كما أدى إلى نمو سكان المدن بمعدلات أعلى من معدلات نمو سكان الريف، وأصبح تضخم المدن يشكل عبئا فعليا تصعب مواجهته سواء أكان الأمر يتعلق بإمكانيات تأمين الخدمات الصحية والتعليمية وحاجات السكان المتزايدة من الماء والكهرباء والسكن، أو كان الأمر يتعلق بإمكانات توفير فرص عمل كافية للمهاجرين. والنتيجة أن هذه الهجرة وبتأثير مختلف العوامل قد أدت ديموغرافيا إلى إعادة توزيع السكان بين الريف والحضر لصالح الحضر (المدن) مع مرور الزمن وانخفاض نسبة القاطنين في الريف إلى مجموع السكان كما يشير الجدول الذي سيلي.

ففي سورية وهي المثال في هذه الدراسة كان سكان الريف يشكلون عام ١٩٦٠ نحو ٦٣ في المئة من مجموع السكان، ثم انخفضت هذه النسبة تحت تأثير الهجرة الداخلية والخارجية إلى

نحو ٥٦ في المئة عام ١٩٧٣، وإلى ٥١ في المئة عام ١٩٨٥، وإلى ٤٨,٧ في المئة عام ١٩٨٩، مقابل تحول نسبة النقص في سكان الريف لجهة الزيادة في الحضر(٥).

وبالمنطق نفسه يؤكد (أبو عياش، ١٩٨١)، أنه حدثت تغيرات واسعة في صورة التوزيع السكاني في دول الوطن العربي خلال العقود الثلاثة الأخيرة، وتزامنت هذه التغيرات مع جملة من العوامل والمتغيرات الجوهرية التي برزت بشكل سريع وأدت إلى تغيير مستمر وبأشكال مختلفة.

فالتوزيع السكاني في الوطن العربي الذي كان يميل إلى الثبات، تحول إلى ظاهرة ديناميكية تتميز بالتغير الدائم، ففي إطار العلاقات شبه الثابتة التي كانت قائمة بين المناطق الريفية والحضرية، كان هناك نوع من التوازن الايكولوجي في توزيع السكان، إلا أن هذا التوازن أخذ يتعرض للخلل نتيجة التغير الواسع الذي حدث في عناصر العلاقات التي تشكل بنية هذا الإطار، وكان أبرز جوانب هذا الخلل تغير العلاقة بين مراكز الثقل السكاني التي تمثلها المناطق الريفية والبوادي. هذا التغير في التوزيع الجغرافي للسكان تأثر - وأثر في الوقت نفسه - بمجموعة من القوى والعوامل الاقتصادية والاجتماعية، وبكلمة أخرى فإن التوزيع السكاني المرتبط بحركة التحضر والهجرة الريفية الحضرية، تأثر بالمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي تعرض لها الوطن العربي، كذلك تركت حركة الهجرة من الريف إلى المدن آثارا واسعة على شكل الهياكل الاقتصادية والبنى الاجتماعية في الريف والحضر معا.

ويبدو أن اتجاهات النمو في أعداد السكان الحضر نتيجة للهجرة ستستمر من خلال استقطاب المراكز الحضرية للمزيد من السكان، كما أن ضعف تأثير المناطق الريفية سيكون من بين العوامل التي ستزيد من الرصيد السكاني في المراكز الحضرية، وتقلل نسبتهم في الأرياف. وتوضح توقعات المستقبل أعداد السكان الحضر في نهاية هذا القرن بنحو ١٦٢ مليون نسمة، ويشكل هذا العدد نسبة تقدّر بنحو ٥٥ في المئة من المجموع الكلي للسكان. أما بالنسبة للسكان الريفيين فإن أعدادهم المطلقة ستزداد إلا أنها ستكون بنسبة أقل مما سيحصل في المناطق الحضرية. ولهذا فإن هذه التوقعات تقدر أعداد السكان الريفيين في نهاية هذا القرن بما يقرب من ١٣٣ مليون نسمة، وهذا يعني أن نسبة السكان الريفيين ستكون في حدود ٤٥ في المئة من المجموع الكلي للسكان وفق الجدول رقم «١» التالي :

جدول رقم (١) تغير الصورة السكانية

في العلاقات الحضرية الريفية في الوطن العربي

السنة	عدد سكان الحضر بالمليون	٪	عدد سكان الريف/ بالمليون	٪	العدد الكلي للسكان بالمليون
١٩٥٠	١٧	٢٢,٥	٥٩	٧٧,٥	٧٦
١٩٦٠	٢٧	٣٠	٦٤	٧٠	٩١
١٩٦٥	٣٨	٣٥	٧٢	٦٥	١١٠
١٩٧٠	٤٧	٣٧	٨١	٦٣	١٢٨
١٩٧٥	٥٧,٣	٣٩,٣	٨٨,٧	٦٠,٧	١٤٦
١٩٨٠	٧١	٤٣	٩٤	٥٧	١٦٥
٢٠٠٠	١٦٢	٥٥	١٣٣	٤٥	٢٩٥

المصدر: أبو عياش ١٩٨١

نستخلص مما تقدم أن التسارع في ظاهرة التحضر خلق إشكالات شتى من الإرباكات الاقتصادية والاجتماعية أهمها: ظاهرة الانفجار السكاني في المدن الرئيسية التي تضاعف عدد سكانها بمعدل يوازي ضعف معدل الزيادة الطبيعية للسكان، مع ملاحظة ضعف الإمكانات الاستيعابية في هذه المدن، مقابل التناقص المتزايد في حجم العمالة الزراعية، وما يتبع ذلك من انعكاسات سلبية على مساحات الأراضي المزروعة أو القابلة للزراعة، وبروز ظاهرة امتداد المدن وتآكل وتصحر الأراضي الزراعية وانتشار الأحياء الفقيرة والعشوائية ذات الكثافة السكانية العالية، وتردي العلاقات الاجتماعية والفوضى وتراجع القيم.

- أما عن أسباب الهجرة ونتائجها فنوجز الأهم منها فيما يلي:

يذكر (حمودة، ١٩٨١) العوامل التي تحدد نمط توزيع السكان بين الريف والحضر في العالم العربي في أربع مجموعات رئيسية، تتفاعل وتتداخل في تأثيرها لتوجه وتقرر حركة السكان من خلال المتغيرات الديموغرافية كالهجرة، والزيادة الطبيعية، وإعادة تصنيف التجمعات السكانية إلى مراكز حضرية. أما العوامل فهي:

١- مجموعة العوامل الجغرافية أو البيئية.

٢- مجموعة العوامل الاقتصادية.

٣- مجموعة العوامل الاجتماعية والثقافية.

٤- مجموعة العوامل ذات التأثير المفاجىء أو الطارىء كالمتغيرات السياسية والحروب والمجاعات والكوارث الطبيعية وغيرها.

غير أن تأثير هذه العوامل على المتغيرات الديموغرافية متداخل ومعقد ويجعل البحث في تحديد دور كل مجموعة على حدة في عملية التحضر عملية صعبة. ولعل أكثر العوامل أهمية من حيث التأثير والارتباط الإيجابي بزيادة احتمال هجرة الريف إلى المناطق الحضرية ما يلي :

١ - الارتفاع المتزايد في دخل الفرد.

٢ - تزايد الميل إلى الإنفاق على السلع غير الزراعية بصورة متناسبة طردا مع تزايد دخل الفرد.

٣ - درجة الكفاية العالية التي تتمتع بها المراكز الحضرية بالمقارنة مع الريف في تنظيم وتسيير العمليات الإنتاجية والاستهلاكية للسلع غير الزراعية والتي تعتمد بصفة أساسية على تكنولوجيا النقل وإمكانات التبادل والاتصال بين المدن والأرياف.

ويبدو أن هذه العوامل الاقتصادية، هي الأكثر أهمية في إيضاح سبب تزايد نسبة السكان الحضر من جملة سكان الدول العربية وفق ما أوضحناه سابقا، فحين تتركز المصانع والمشاريع الإنتاجية في نقاط معينة من الدولة تندفع الأيدي العاملة والنشاطات الاقتصادية الأخرى، ثم تنجذب إليها الخدمات الاجتماعية العامة فيرتفع الدخل والإنتاجية، إلا أنه على الرغم من أهمية التحولات الاقتصادية كمحرك رئيسي للهجرة إلى الحضر فإنه لابد من إضافة بعض العوامل الأخرى وفي مقدمتها :

- نوع وطبيعة العلاقات التجارية الخارجية للدولة : إذ من الطبيعي أن ترتفع درجة التحضر في أية دولة تتركز صادراتها أو وارداتها في عدد محدود من السلع غير الزراعية.. ومن الطبيعي أن تتصف عملية التحضر بالبطء في الدول التي يتركز نشاطها الإنتاجي في القطاع الزراعي، فمعدلات وحجم تيارات الهجرة من الريف تتزايد بتزايد فرص العمل والنشاط الاقتصادي غير

الزراعي[٦]. وبطبيعة الحال يقل نشاط الهجرة إلى الحضر كلما ازداد تركز النشاط الإنتاجي للدولة في القطاع الزراعي.

- إن نظام الملكية الغيابية، والسماح بتفتيت الأرض والاحتفاظ بها لأغراض المتاجرة العقارية دون استغلالها زراعيا، وغيرها من الأنظمة والقوانين والتشريعات المماثلة، قد قللت إمكانية وجود توازن بين سكان الريف والحضر وبين المساحات المتاحة لهم من الأرض[٧]، الأمر الذي أدى إلى خروج أعداد كبيرة من الريف بحثا عن فرص العمل حيث ينتهي الكثير منهم إلى العيش تحت ظروف أسوأ من ظروف حياتهم الريفية، ولعل وجود أحياء القصدير، والصفيح في الدارالبيضاء، والأحياء العشوائية في القاهرة، والفقيرة جدا في عمان والجزائر وبغداد وغيرها من العواصم إلا أدلة على طبيعة التحضر التي تحدث نتيجة للخروج العشوائي غير المخطط وغير المنضبط من الريف في المدن العربية.

التحيز الشديد في توزيع الخدمات الحكومية

وهو من الظواهر المتكررة في معظم الخطط التنموية لكثير من الدول العربية، حيث معظم الإنفاق العام موجه لمشاريع الخدمات (خاصة الصحة والتعليم) الخاصة بالمناطق الحضرية، ذلك لأن أساس التوزيع المذكور للإنفاق مبني على أساس حجم السكان، وقد يكون هذا المنطق مبررا للاعتبارات التقليدية المتصلة بالكلفة والمردود لتلك المشاريع، ولاعتبارات توفير البنية الأساسية في المراكز الحضرية، فلا يختلف الأمر كثيرا في عمان التي تحتوي على ٩٥ في المئة من المؤسسات الصناعية عما هو عليه في دمشق وحلب، وطرابلس، وبيروت وبغداد والجزائر... إلخ. ويكاد الريف العربي يخلو من أي نشاط غير زراعي، بل إن الصناعات الزراعية تتمركز في المدن وتجلب إليها المنتجات الزراعية من الحقول. ولا يقتصر التحيز لمراكز الحضر على المجال الاقتصادي وحده، بل إن تركز المؤسسات الإدارية في بضعة مدن من الدول ساعد على تضخمها على حساب الريف والمراكز الحضرية الأصغر[٨].

- يعتبر نقص المياه من أهم العوامل الطبيعية التي تهدد الفلاح العربي باستمرار، فشح الأمطار في المناطق الزراعية، والقحط الذي أصاب البدو من عرب شمال إفريقيا أو بادية الشام، كان عاملا أساسيا في دفع تيارات كبيرة من الريفيين والبدو نحو المراكز الحضرية المجاورة، فهناك قبائل بأكملها هجرت البادية وتعيش الآن في عمان والزرقاء ودمشق وبغداد والبصرة وجدة والرياض وقسنطينة وبنغازي وغيرها...

- إضافة إلى المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية، فإن للعامل السياسي - متمثلا في الحروب التي شهدتها المنطقة العربية خلال العقود الثلاثة الأخيرة وعوامل سياسية أخرى ذات خلفية ايديولوجية أو انتمائية لا مجال لذكرها - دوراً في رفع معدلات التحضر نتيجة الهجرة في بعض الدول العربية.

البطالة عن العمل والاستخدام غير الكامل في الحضر

يضيف (عزام ، ١٩٨١) إلى ما سبق، ان مشكلة البطالة عن العمل والاستخدام غير الكامل في الحضر هو نتيجة عدم التكافؤ بين النمو السريع للسكان والقوة العاملة في المناطق الحضرية من جهة، ونمو فرص العمل المنتج من جهة أخرى، ويشكل الاستخدام غير الكامل في شتى أشكاله أحد أهم مظاهر سوء استخدام القوة العاملة في البلدان العربية وواضح أن هذا الاستخدام يلحق الضرر بالقطاع الاقتصادي الثالث (الخدمات) وينعكس سلبا في الوقت نفسه على القطاعات المنتجة الأخرى.

- اتساع الفجوة الجيواقتصادية بين الريف والحضر نتيجة لاستمرار نزيف اليد العاملة المنتجة إلى الحضر، وتزايد تضخم أحجام المدن.

- أما العواقب الاجتماعية للهجرة، فهي من العوامل البينية غير المنظورة، ولكنها مؤثرة إلى درجة خطيرة، فتتركز أبرز آثارها في تفكك العلاقات الأسرية، واختلاف المعايير التي تحكم طبيعة العلاقات الاجتماعية، ولقد جاء تفكك التركيبة الاجتماعية انعكاسا للتحول في العلاقات الأسرية من الأسرة الممتدة إلى الأسرة النواوية، كما أن صعوبة التكييف للأوضاع الاجتماعية الجديدة في المدن أدت إلى نوع من الاغتراب بين المهاجرين. وعلى العكس هناك رأي آخر يرى في الهجرة والتحضر ظاهرة صحية ما دامت في حدودها المعقولة على أساس : (أبو عياش، ١٩٨١).

- إن الأوضاع الاقتصادية لكثير من المهاجرين تتحسن إذا ما قورنت بأوضاعهم السابقة في الريف.

- إن حركة الهجرة هي ظاهرة طبيعية لإعادة التوازن في العلاقة بين كثافة الاستثمارات، والإنفاق، والتركز السكاني، التي تؤدي إلى خلل في العلاقة المكانية بين الفرص الاقتصادية والتوزيع السكاني، ولهذا فإن حركة الهجرة هي محاولة طبيعية لإعادة التوازن إلى هذه العلاقة.

إن حركة الهجرة من الريف إلى الحضر تشكل ضغطا غير مباشر على الحكومات للنظر في مشكلات المهاجرين والعمل على حلها سواء في المناطق المرسلة أو المناطق المستقبلة. إن الهجرة قد تؤدي إلى تدهور النشاط الاقتصادي الزراعي، إلا أنها في الجانب الآخر تساهم في تحسن الأوضاع الاقتصادية للسكان الريفيين من غير المهاجرين من خلال تحويلات المهاجرين إلى ذويهم.

ويضيف (النوري، ١٩٩٥) إلى ما سبق مفارقات أخرى في طليعتها:

– فتور البحوث العربية الريفية، أو ضعف جاذبية البحوث الريفية من خلال:

١ – غياب الوثائق والمعلومات المدونة والمكتبات المتخصصة في مثل هذا الصنف من البحوث، مما يضطر الباحثين إلى استخدام الطرق الميدانية والإقامة في موقع البحث ليتمكن من توظيف (الملاحظة بالمشاركة) ومايصاحب ذلك من متاعب وتحديات ومعاناة كالإقامة الطويلة نسبيا، ومشكلات التكيف مع الغذاء والسكن والخدمات، يضاف إليها ضآلة الإمكانات المالية، وضعف المكافآت في أغلب الأحيان، كذلك العقبات التي يواجهها الباحث لجهة الحساسيات الاجتماعية والتقاليد.

٢ – لايزال الريف العربي عموما حبيس الجبرية الجغرافية وأسير العزلة والانقطاع بسبب تخلف وقلة وسائل وطرق المواصلات والاتصال، مما يعرقل مهمة الباحث التي تقتضي التردد عليه بين الحين والآخر(٩).

٣ – مزاج التحديث : إن حركة التحديث العربية قد اجتذبتها أضواء المدينة فصرفتها عن صور الواقع الريفي البائس، فالتحديثيون يبحثون عن صور حضرية جاهزة يوردها الباحث للتدليل على حضارة المدن العربية. فملامح الحياة الريفية كالبناء القرابي وقوة التمسك بالنسب، والتعصب للزواج الداخلي، والثأر، والعادات الصحية الضارة وغيرها، تبدو لهؤلاء بعيدة عن روح العصر، وعفا عليها الزمن لدرجة تدفعهم إلى التنكر لكل ما هو ريفي.

٤ – الرؤية الآنية للمشكلات :

لأن مشكلات الريف العربي مزمنة ومعقدة وعصية، فإن الرسميين الحكوميين من ذوي العلاقة يلجؤون إلى تبني سياسات العلاج الآني التي لا تتعدى أسلوب الترقيع والترميم لما يظهر من هذه

المشكلات، لدرجة التغاضي عما يتعارض منها مع القوانين الوضعية دون الاهتمام بتوسيع رقعة المؤسسات الرسمية والقانون الوضعي، مما يؤدي بالتالي إلى استمرار ركود الأوضاع الاجتماعية في الريف وينسحب ذلك على المجالات الصحية والتعليمية والسياسية.

٥ - انحياز مراكز البحوث الرسمية ذات العلاقة بشؤون الريف ومشكلاته فالعاملون فيها موظفون يتقيدون بساعات الدوام المكتبي الذي يقيد حركتهم، ولا يسمح لهم بالذهاب إلى الريف إلا نادرا واضطرارا. ولذلك تميل هذه المراكز إلى استخدام طريقة المسح الاجتماعي بتوظيف أداة الاستبيان، وبحكم الأعداد الكبيرة في الريف فهم يلجؤون إلى استخدام العينة.

ومن الواضح أن عامل الثقة في نتائج هذه الدراسات يكون ضعيفا خصوصا وأن الأمية في الريف لا تسمح باستخدام هذا الأسلوب بنجاح ودقة.

تهميش الريف ويتمثل في :

الفجوة الحضارية والاجتماعية والثقافية

عجز الدولة عن تفعيل أنشطتها بين سكان الريف لصعوبة استيعابهم لمضامين الأنشطة الحضرية التي تتطلب ثقافة أحدث ووعيا علميا وتقنيا واجتماعيا وسياسيا أعمق. ويصاحب ذلك ازدواجية في المعايير الاجتماعية والمواقف والقيم، وثنائية ثقافية بدلا عن التجانس الثقافي، وما يسببه ذلك من الصراع والتناقض الحضاري إلى درجة تهديد الإجماع الوطني والقومي.

يتجاوز إغفال أو ندرة البرامج التأهيلية والبحوث الميدانية والمعرفة التقنية للتنمية الريفية الأضرار الثقافية والاجتماعية إلى الأضرار الاقتصادية والتقنية.

سورية - الوضع السكاني

بلغ عدد سكان سورية عام ١٩٩٤ تقديرا نحو ١٤,١ مليون نسمة، وإذا استمر النمو السكاني الحالي فسيصل عام ٢٠٠٠ إلى ١٧,٦ مليون نسمة وعام ٢٠٢٠ إلى نحو ٣٤-٣٥ مليون نسمة على أساس أن عدد سكان سورية يتضاعف كل ١٨ سنة. وفي تقدير آخر كل ٢٠ سنة فقد تضاعف عدد سكانها (٦) مرات خلال الفترة ١٩٢٠ - ١٩٩٠، وتعتبر في طليعة الدول العربية في قصر المدة لتضاعف عدد السكان كما يتضح من الجدول رقم (٢) (حميدة، ١٩٩١).

جدول رقم (٢)

القطر	المدة اللازمة لتضاعف عدد السكان بالسنة
سورية	١٨ – ٢٠
العراق	٢٠
ليبيا	٢١
عمان، البحرين، مصر، الأردن	٢٣
الإمارات، اليمن	٢٤
السودان	٢٥
قطر، الجزائر، موريتانيا	٢٦
الكويت	٣٠
تونس وأقطار المغرب الأخرى	٣٣

وتعتبر التعدادات السكانية التي جرت في سورية في الأعوام ١٩٦٠، ١٩٧٠، ١٩٨١ المصدر الرئيسي للإحصاءات والدراسات السكانية إضافة إلى أبحاث العينة السكانية لعامي ١٩٧٧ – ١٩٨٣[٩]. وبالتالي فإن هذه التعدادات السكانية تمثل المصدر الوحيد المتوفر للدراسة (حلاق، ١٩٩١).

وفيما يلي بعض الخصائص السكانية (المكتب المركزي للإحصاء – المسح الديموغرافي المتكامل، ١٩٩٣) :

يعتبر معدل النمو السكاني في سورية واحدا من أعلى المعدلات في العالم، وإذا نظرنا إلى التركيب العمري للسكان نجد أن الهرم السكاني يشير إلى أن صغار السن يشكلون نسبة مرتفعة حيث دلت بيانات تعداد ١٩٨١ أن نسبة من هم (دون الـ ١٥ سنة بلغت ٤٨,٥ في المئة) من إجمالي عدد السكان، بينما تشير بيانات ١٩٩٣ (المسح بالعينة) أن هذه النسبة انخفضت إلى نحو ٤٢,٤ في المئة. إلا أن هذا التراجع حتى لو كان موضع ثقة فإنه يعني ضمنا أن المجتمع السوري مازال فتيا.

وتشير البيانات التي تتعلق بحجم الأسرة إلى أن متوسط هذا الحجم قد ازداد من (٥,٣ عام ١٩٦٠، إلى ٥,٩ عام ١٩٧٠، وإلى ٦,٢ عام ١٩٨١) أما بيانات صحة الأم والطفل والمسح الديموغرافي المتكامل بالعينة لعام ١٩٩٣ فتشير إلى أن المتوسط أصبح ٦,٠٥ لعام ١٩٩٣.

كما بلغت الكثافة السكانية حسب بيانات التعدادات السكانية (٢٥ فردا في الكم٢ عام ١٩٦٠ و٣٤ عام ١٩٧٠، و٤٩ عام ١٩٨١). ويلاحظ أن الكثافة السكانية في دمشق كانت تزداد بشكل كبير حيث أصبحت عام ١٩٨١ (١٠٥٩٣ في الكم٢) بعد أن كانت لا تتجاوز (٥٢٤٧ عام ١٩٦٠).

أما عن اتجاهات الخصوبة فتشير الدراسة نفسها (رغم التحفظ) إلى انخفاض معدل الخصوبة الكلية وفق المبين في الجدول التالي: (حميدة:١٩٩١)

جدول رقم (٣)

مكان الإقامة	السنوات السابقة للمسح		
	٥ سنوات	٥-٩	١٠-١٤
	١٩٧٨-١٩٨٢	١٩٨٣-١٩٨٧	١٩٨٨-١٩٩٢
حضر	٦,٤٩	٥,٦٥	٣,٥٧
ريف	٨,٩٦	٨,٣٠	٥,٠٦
م/المعدل	٧,٥٣	٦,٧٦	٤,٣٠

توزيع السكان بين الريف والحضر

هناك تصنيفات عدة لتحديد سكان الحضر والريف (العلواني، ١٩٨٠) أهمها التصنيف الإداري، وحساب حجم السكان، والخصائص الحضرية، وحسب سيطرة النشاط الاقتصادي. وقد اتبع التصنيف الإداري في سورية عام ١٩٦٠ حيث اعتبر الحضر حصرا سكان مراكز المحافظات ومراكز المناطق الإدارية، وسكان الريف هم سكان مراكز النواحي والقرى والمزارع. أما تعداد عام ١٩٧٠ فقد اعتمد معياراً آخر حيث شمل سكان الحضر كل تجمع يبلغ سكانه (٢٠) ألف، أما الريف فيشمل باقي التجمعات السكانية*.

حجم الهجرة ومراحلها

لقد ازدادت نسبة الحضر في سورية من نحو ربع العدد الإجمالي للسكان في مطلع الثلاثينيات إلى نحو نصفهم في منتصف الثمانينيات. وازداد عددهم في الوقت نفسه من نصف مليون إلى نحو (٥) ملايين نسمة، أي إنهم ازدادوا خلال ٥٥ سنة بمعدل هندسي يقارب ٤,٣ في المئة سنويا، بينما ازداد سكان الريف في غضون هذه الفترة بمعدل يقارب ٢,٢ في المئة سنويا.

* المكتب المركزي للإحصاء، دمشق.

غير أن أكبر ارتفاع لمعدل نمو سكان الحضر كان خلال الستينات حيث بلغ معدل نمو الحضر ٤,٩٩ في المئة سنويا، ثم انخفض إلى ٤,٠٤ في المئة سنويا في الفترة الأولى (١٩٦٠ - ١٩٧٠) و٢,٧٥ في المئة سنويا خلال الفترة الثانية (١٩٧٠-١٩٨١). والجدول التالي الذي نظم على أساس التعدادات السكانية الأربعة (١٩٦٠، ١٩٧٠، ١٩٨١، ١٩٩٤) يوضح هذه المعدلات: (زكريا - ضرير: ١٩٩٧).

جدول رقم (٤)

تطور البنية الحضرية - الريفية السورية

السنة	عدد السكان بالألوف	النسبة المئوية من إجمالي السكان، نمو أهل الحضر	د	ن	م
١٩٦٠	١٩٨٥	٣٧	...	...	...
١٩٧٠	٢٧٤١	٤٤	١٠٥٦	١,٦٣	٤,٩٩
١٩٨١	٤٢٥٣	٤٧	١٥١٢	١,٥٥	٤,٠٤
١٩٩٤	٧٠٩٦	٥١	٢٨٤٣	١,٦٦	٤,٠٢

السنة	عدد السكان بالألوف	النسبة المئوية من إجمالي السكان، نمو أهل الريف	د	ن	م
١٩٦٠	٢٨٨٠	٦٣	...	...	...
١٩٧٠	٣٥٦٢	٥٦	٢٨٢	١,٢٤	٢,١٥
١٩٨١	٤٨٠٠	٥٣	١٢٣٨	١,٣٥	٢,٧٥
١٩٩٤	١٦٨٦	٤٩	١٨٨٦	١,٣٩	٢,٥٩

د : الفرق بين حجمي السكان في سنتين متعاقبتين في الجدول.

ن : النسبة بين حجمي السكان في سنتين متعاقبتين في الجدول.

م : معدل النمو الهندسي.

وتعد دمشق أكبر تجمع سكاني حضري في سورية تليها مدينة حلب، وتستأثر المدينتان معا بأكثر من نصف السكان الحضريين، وإذا ما أضيف إليهما سكان المدن الثلاث الكبرى الأخرى (حمص - حماة - اللاذقية)، يشكل سكان هذه المدن الخمس أكثر من ثلاثة أرباع الحضر، لكن التطور الجاري يعمل في اتجاه التخفيف من حدة الهيمنة الحضرية للمدينة الواحدة أو المدينتين أو المدن الخمس الأولى. فقد هبطت الأهمية النسبية لمدينة دمشق بين أهل الحضر من ٣٢ في المئة عام (١٩٦٠) إلى ٢٦ في المئة عام (١٩٨١) و٢٨ في المئة عام (١٩٩٤)، وانخفض معدل النمو فيها من ٤,٦٧ في المئة في الفترة (١٩٦٠ - ١٩٧١) إلى ٢,٦٢ في المئة في الفترة (١٩٧٠ - ١٩٨١).

لكن التركز السكاني بدأ يتجه إلى المناطق المحيطة بمدينة دمشق خلال الثمانينيات والتسعينيات، فإذا أضفنا إلى سكان المدينة (بحدودها الإدارية الأصلية) سكان المناطق المحيطة بها يصبح معدل نمو السكان فيها خلال الفترة بين التعدادين الأخيرين (١٩٨١ - ١٩٩٤) ٤,٤٣ في المئة والجدول التالي يبين التغيرات المذكورة. (زكريا - ضرير: ١٩٩٧).

جدول رقم (٥)

هيمنة المدينة الأولى (دمشق)

(١)

السنة	عدد سكان (بالألوف)	النسبة المئوية من مجموع الحضر	النسبة المئوية من مجموع سكان القطر	معدل النمو بين تعدادين
١٩٦٠	٥٣٠	٣١,٥	١١,٦	...
١٩٧٠	٨٣٧	٣٠,٥	١٣,٣	٤,٦٧
١٩٨١	١١١٢	٢٦,١	١٢,٣	٢,٦٢
١٩٩٤	١٩٩٥	٢٨,١	١٤,٥	٤,٥٣

هيمنة المدينتين الكبيرتين (دمشق وحلب)

(ب)

السنة	عدد سكان (بالألوف)	النسبة المئوية من مجموع الحضر	النسبة المئوية من مجموع سكان القطر	معدل النمو بين تعدادين
١٩٦٠	٩٥٥	٥٦,٧	٢٠,٩	...
١٩٧٠	١٤٧٦	٥٣,٨	٢٣,٤	٤,٤٥
١٩٨١	٢٠٩٨	٤٩,٣	٢٣,٢	٣,٢٥
١٩٩٤	٣٨٢٦	٥٣,٩	٢٧,٧	٤,٧٢

المصدر : زكريا - ضرير : ١٩٩٧

هيمنة المدن الخمس الكبرى (دمشق وحلب وحمص وحماة واللاذقية)

(ج)

السنة	عدد سكان (بالألوف)	النسبة المئوية من مجموع الحضر	النسبة المئوية من مجموع سكان القطر	معدل النمو بين تعدادين
١٩٦٠	١٢٥٨	٧٤,٦	٢٧,٦	...
١٩٧٠	١٩٥٥	٧١,٣	٣١,٠	٤,٥٢
١٩٨١	٢٨١٨	٦٦,٣	٣١,٠	٣,٣٨
١٩٩٤	٥٥٧٥	٧٨,٥	٤٠,٤	٥,٣٩

ويؤكد (المبيض، ١٩٩٢) أن الريف السوري في المحافظات كافة بقي طاردا للسكان باتجاه الحضر عدا ريف دمشق الذي ظل جاذبا للسكان ولايزال نتيجة قربه من دمشق التي أدى ازدحامها الشديد بالسكان إلى جعل المهاجرين إليها يتجهون للإقامة في الضواحي القريبة، ويشكل عدد الذكور أكثر بقليل من عدد الإناث مما يجعل الهجرة الداخلية تتميز عموما بكونها هجرة أسر.

وتوضح البيانات أن نحو ٦٠ في المئة من المهاجرين غير حاصلين على أي مؤهل تعليمي وقد تركوا الزراعة للالتحاق بقطاع الخدمات الذي يستوعب نسبة كبيرة منهم، يليه قطاع البناء والتشييد، ثم قطاع الصناعات التحويلية.

أسباب الهجرة : (زكريا، ١٩٨٥)

١ - مع نهاية العقد الأول من الخمسينيات صدر قانون الإصلاح الزراعي الذي كان يهدف في الأصل إلى حل المشكلة الزراعية والتناقضات الاجتماعية التي كانت واحدة من أهم أسباب هجرة الفلاحين بدلا من أن يثبتوا في أراضيهم فتتوقف تيارات هجرتهم أو تتضاءل.

فالأسر المستفيدة من توزيع الأراضي بعد الاستيلاء عليها وفقا لهذا القانون بلغت (١٠٠) ألف أسرة من أصل (٣٥٠) ألف أسرة.

وقد أدى ذلك من جهة أخرى إلى تفتيت الملكية الزراعية في شكل حيازات صغيرة أعيد تأجير بعضها للمالك أو للفلاحين كما قام البعض ببيعها. وفي كل الأحوال استمرت ظاهرة الهجرة لأن دخل العامل في الزراعة بقي باستمرار أقل من دخل العامل في القطاعات الأخرى.

٢ - واعتبارا من نهاية النصف الأول للستينيات بدأت الدولة بتنفيذ خطة التنمية الاقتصادية والاجتماعية، إلا أن هذه الخطط ركزت تركيزا كبيرا على تطوير الصناعة والخدمات في المدن مع الاهتمام بطرق المواصلات. وصدرت قوانين تأميم أغلب الصناعات وظهر القطاع العام الصناعي، وتم إنشاء مؤسسات عامة جديدة تابعة للقطاع العام، وبدت الفرص متاحة ومغرية لقوة العمل في الريف للهجرة إلى الحضر بحثا عن العمل أو مزيد من الدخل في وقت تراجعت فيه إنتاجية الزراعة، وتبع ذلك إنشاء سد الفرات في محافظة الرقة التي أصبحت جاذبة للسكان بعد أن كانت نابذة (انظر الجدول السابق مباشرة) كما أن إنشاء مرفأ طرطوس وتحويلها إلى مركز محافظة جعلها أيضا جاذبة للهجرة.

واستمرت بذلك عوامل الهجرة إلى الحضر قائمة، وخصوصا إلى مراكز المحافظات وفق المبين في الجدول التالي :

جدول رقم (٦)

النمو السكاني ومعدل النمو السنوي في مراكز المحافظات٦٠ - ٧٠ - ١٩٨١*

مركز المحافظات	١٩٦٠	١٩٧٠	١٩٨١	معدل النمو السنوي (بالألف) ٦٠ - ٧٠	معدل النمو السنوي (بالألف) ٧٠ - ٨١
دمشق	٥٢٩٩٦٣	٨٣٦٦٦٨	١١١٢٢١٤	٤٦,٧	٣٦,٣
حمص	١٣٧٢١٧	٢١٥٤٢٣	٣٤٦٨٧١	٤٦,١	٤٤,٤
حماة	٩٧٣٩٠	١٣٧٤٢١	١٧٧٢٠٨	٣٥	٢٣,٥
طرطوس	١٥٣٥٣	٢٩٨٤٢	٥٢٥٨٩	٦٨,٧	٥٣,١
اللاذقية	٦٧٦٠٤	١٢٥٧١٦	١٩٦٧٩١	٦٤	٤١,٧
ادلب	٢٣٧٠٣	٣٤٥١٥	٥١٦٨٢	٣٨,٣	٣٧,٥
حلب	٤٢٥٤٦٧	٦٣٩٤٢٨	٩٨٥٤١٣	٤١,٦	٤٠,٢
الرقة	١٤٥٥٤	٣٧١٥١	٨٧١٣٨	٩٨,٢	٨٠,٩
الحسكة	١٨٨٧٠	٣٢٧٤٦	٧٣٤٢٦	٥٦,٧	٧٦,٥
درعا	١٧٢٨٤	٢٧٦٥١	٤٩٥٣٤	٤٨,١	٥٤,٦
السويداء	١٨١٥٤	٢٩٥٢٤	٤٣٤١٤	٤٩,٨	٣٥,٨
دير الزور	٤٢٠٣٦	٦٦١٦٤	٩٢٠٩١	٤٦,٤	٣٠,٦

وتشير تقديرات المكتب المركزي للإحصاء إلى تراجع نسب المهاجرين من الريف إلى الحضر بين تعدادي ١٩٧٠ - ١٩٨٠ نظرا لعدم وجود تعداد بعد ذلك ولغاية تعداد ١٩٩٤ الذي لم تظهر

* المصدر: هيئة تخطيط الدولة - المسألة السكانية - ندوة حلب، ١٩٩١.

نتائجه بعد، ولكنه تراجع نسبي لاينفي الظاهرة وليس من شأنه أن يعيدها إلى معدلاتها المنطقية خصوصا على ضوء غياب الأهداف والاستراتيجيات.

٣ - على الرغم من أن أسباب الهجرة الداخلية في سورية اختلفت من مرحلة إلى أخرى[١٠]، فقد بقي التباين في مستوى التنمية بين الحضر والريف هو السبب الرئيسي لهذه الهجرة. ويعتبر البحث عن عمل والرغبة في الحصول على دخل أفضل والسعي إلى متابعة الدراسة من أهم أسباب الهجرة الداخلية (هيئة تخطيط الدولة - المكتب المركزي للإحصاء، ١٩٨٧). أما الأسباب الأخرى فهي: العودة إلى مكان إقامة سابق، أو البحث عن عمل، أو بحكم الوظيفة أو لمتابعة الدراسة، أو بسبب العدوان والحرب، أو الالتحاق بالعمل بعد الحصول عليه، أو بسبب ظروف أسرية، أو إقامة مشروع خاص، أو وجود أقارب وتوفر السكن، (صندوق الأمم المتحدة للسكان - هيئة تخطيط الدولة - المكتب المركزي للإحصاء - ١٩٨٩).

٤ - تعتبر حيازة الأرض من محددات الهجرة، فالمهاجرون في الغالب من الذين لا يملكون أو لا يستثمرون حيازات زراعية، كما أن ضآلة مساحة الحيازة التي تستثمرها الأسرة وانخفاض الدخل يعتبران من العوامل الدافعة (أبو الشامات - اوغلي، ١٩٩٠).

٥ - هناك علاقة إيجابية بين التعطل عن العمل والهجرة من الريف وفق ماأكدته نتائج المسح بالعينة، حيث إن النسبة الأكبر من قوة العمل المهاجرة ٥٤ في المئة هي من غير المشتغلين، وتجدر الملاحظة أن حاجة القطاعات الاقتصادية في المدن للأيدي العاملة غير قائمة، وبالتالي تمثل الهجرة في الواقع نقلا للفيض النسبي (البطالة والبطالة المقنعة).

٦ - إن متوسط دخل الريفي مقارنا بأمثاله في الحضر (وفقا لمقارناته ومقاييسه الذاتية) يعتبر أقل من توقعاته مما يشكل دافعا ضمنيا ونفسيا لاتخاذ قرار الهجرة.

٧ - إن ارتفاع المستوى التعليمي لدى شريحة من سكان الريف يدفعهم إلى الهجرة بحثا عن وظائف حكومية في المدن غير متاحة في الريف تحقيقا للطموحات وطمعا في المكانة.

٨ - القرار الديموسياسي: اعتمدت دراسات حضرية كثيرة على رؤية المدينة من خلال منظور (سياسي - إداري) فالبعد السياسي للمدينة محدد بكونها مركزاً للإدارة وممارسة الأنشطة التي تبلور وظائف، كما تلعب المدينة أيضا دورا سياسيا بوصفها مركزاً للحكم، وفيها تتركز إدارات الدولة كافة والأكثر أهمية (الكردي، ١٩٨٤) ولا نقصد بالمدينة هنا فقط العاصمة (رغم تأثيرها

الأقوى في الموضوع الديموسياسي)، وإنما أيضا كل مدينة لها محاور يمكن لها أن تحدد مجالات تأثيرها في المنطقة المحيطة بها حضرية كانت أو ريفية.

ومن الطبيعي أن تتواكب ظاهرة الحضرية مع نمو الوظيفة السياسية للمدينة، ومرد هذا الارتباط أن نمو معظم الاتجاهات السياسية بمختلف أشكالها وصورها لا تنشأ سوى بالمدينة فضلا عن الممارسات السياسية ذاتها حيث تتخذ من المدينة ميدانا ومجالا لنشاطها.

أما النتائج التي تترتب على اعتمادية المدينة أحيانا على البعد السياسي بصفة رئيسية فهي تجمل عادة في وصف المركز الحضري (بالمدينة العاصمية - وفق الكردي ١٩٨٤) حيث تؤول كل وظائف المدينة وتتمحور حول كونها عاصمة للدولة أو الولاية أو المقاطعة أو الإقليم، فالوظيفة السياسية هنا هي البعد الحيوي للمدينة العاصمة، وهي التي تحدد بعد ذلك الأساس الاقتصادي، وتشكل التركيب الاجتماعي، وتصوغ الإطار الثقافي. وتبدو هذه الظاهرة شديدة الوضوح في دول العالم الثالث. ولعل مردّها، ذلك التفاوت الواضح بين أنماط المجتمعات الريفية والحضرية، (ويكون هذا التفاوت بطبيعة الحال ضد اتجاه النمط الريفي) الأمر الذي يدفع بكثير من سكان الريف للإقامة المستمرة بالمدينة حيث تتزايد التسهيلات، ولا يجد المهاجر هنا أفضل من الانتقال (للمدينة العاصمة) حيث فرصة العمل، والأجر، والمناخ الرحب لممارسة العمل السياسي من منطلق الالتزام الايديولوجي.

وبإسقاط هذه الحقيقة على ما يناظرها في سورية يتضح لنا التالي:

كانت حصيلة التناقضات والصراع الايديولوجي والسياسي بعد الانفصال قيام نظام سياسي مع بداية عقد الستينات اعتمد الاشتراكية كهدف رئيسي من أهدافه، وما يستدعيه من سيطرة الدولة على مجمل الأنشطة الاقتصادية وكل ما يتفرع عنها، وقد ترتب على ذلك قيام الدولة بإنشاء الكثير من المؤسسات والمشاريع الإنتاجية والخدمية بعد أن تم تأميم أغلب الصناعات القائمة مع التخطيط لإقامة أو استكمال مشروعات البنية التحتية مما أدى إلى اعتماد خطط خمسية طموحة، وتفعيل الأنشطة الاقتصادية كافة باتجاه تحقيق هذا الهدف، ويذكر (المبيض،١٩٩٢) إنه نتيجة لتنفيذ خطط التنمية خلال عقدي الستينات والسبعينات وحتى الثمانينات شهدت سورية حركة سكانية نشطة، والكثير من المشروعات (٧٣ في المئة) في محافظات دمشق وحلب وحمص مما حرض حركة الهجرة إلى الحضر.

وقد استوجب ذلك جملة من المتطلبات والمتغيرات بعضها سياسي إداري تمثل في رفد أجهزة الإدارة والدولة بكوادر إضافية تتبنى أهداف الدولة الايديولوجية في شتى القطاعات والأنشطة، ومن الثابت أن نسبة كبيرة من هذه الكوادر جيء بها أو جاءت من الريف ومناطق شبه الحضر.

كما استوجب أيضا بناء قاعدة جماهيرية موالية لدعم مسيرة النظام السياسي نحو تحقيق أهدافه الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. ومن الجلي أن شريحة واسعة من هذه القاعدة جاءت من الريف القريب ثم الأبعد، ومن مراكز المحافظات وريفها إلى العاصمة بدليل أن سكانها وفق (زكريا – الضرير: ١٩٩٧).

- ٥٠,٧٪ من أبناء دمشق أصلا. (مولودين).
- ٢٢,٥٪ من أبناء الريف السوري.
- ٨,٩٪ من أبناء مراكز المحافظات.
- ٥,٥٪ من بقية المدن السورية وأقطار عربية مختلفة.
- ٨,٤٪ من أبناء فلسطين المحتلة.
- ٤,٠٪ من الأجانب والطلبة الوافدين.

وفي اعتقادنا أن النسبة الأولى الخاصة بأبناء دمشق قد تراجعت خلال الفترة بين ٨٥–٩٠–٩٥ بسبب زيادة معدلات نمو السكان المهاجرين رغم أن هذا الافتراض يحتاج إلى اختبار.

وبذلك فإن القرار السياسي أفرز نتائج ديموغرافية، وكان لهذا القرار الديموسياسي آثارا اجتماعية وثقافية واقتصادية بعضها سلبي وبعضها إيجابي وسنأتي على ذكرها في سياق الإشارة إلى الآثار الإيجابية والسلبية للهجرة من الريف إلى الحضر.

إلا أننا نستبقها بمثال تعيشه دمشق الآن التي تعاني من مشكلة التجمعات والسكن العشوائي (وزارة الإسكان، ١٩٩٥).

التجمعات والسكن العشوائي في دمشق : وتحتل ١٤٧٥ هكتارا:

(أحياء) : مخيم اليرموك - الزاهرة - التضامن - الحجر الأسود - القدم - جوبر - الزبلطاني - ركن الدين - قاسيون - كفرسوسة - المزة - برزة - القابون - دمر - حي ٨٦ - الطبالة، الدويلعة.. هذه الأحياء يقطنها نحو ثلث سكان مدينة دمشق، وتوضع ضمن حدود المخطط التنظيمي العام للمدينة(١١). بعضها أحدث في مناطق التوسع وهو يخضع للتنظيم والاستهلاك، وبعضها الآخر احتل المناطق الخضراء على حساب الأشجار والمزروعات.

- الآثار :

١ - عدم إمكانية تطبيق وتنفيذ مخططات تنظيمية لهذه المناطق.

٢ - تكريس التجاوز على الأنظمة والقوانين.

٣ - السطو على شبكات مياه المناطق المجاورة والتسبب في نقص المياه.

٤ - زيادة تلوث المياه الجوفية بسبب عدم وجود شبكات صرف صحي لها.

٥ - نقص الطاقة الكهربائية بسبب الاستجرار غير النظامي من الشبكات المجاورة.

٦ - التعدي على الأرض الزراعية، وإنقاص مساحاتها، وتسببها في نقص وتراجع مختلف الخدمات الصحية، والكهربائية، والمائية، والتموينية، والمواصلات، والاتصال، والتعليم إضافة إلى تشويه المنظر العمراني للمدينة، وجذب الأيدي المنتجة من الريف.

٧ - المشكلات الاجتماعية والأخلاقية التي تتفاعل في هذه المناطق بسبب تردي أوضاعها الاقتصادية والخدمية والصحية.

٨ - أدى هذا الضغط والتوسع العشوائي إلى إقامة أبنية مكتظة تفتقر إلى شروط المتانة والفراغات المناسبة والخدمات.

هذه الظاهرة موجودة في حلب أيضا والمدن الأخرى التي تشكل المحور الاقتصادي الفعال.

جدول رقم (٧)

مناطق السكن العشوائي في سورية ومساحاتها بالهيكتومتر وعدد السكان لعام ١٩٩٠*

المحافظة	المركز	الريف	المجموع	عدد السكان
دمشق	١٤٧٥	–	١٤٧٥	٥٧٦٠٠٠
ريف دمشق	–	٢٤٠٠	٢٤٠٠	٢٤٦٧٣٨
حمص	١٥٥٠	٢١٢	١٧١٧	١٥٢٠٠٠
حماة	٥٠	١٩٣٤	١٩٨٤	٤٣٩٦١
طرطوس	٢٣	١٧٧	٢٠٠	٩٧٢٠
اللاذقية	١٧٨	–	١٧٨	٥٩٣٨٢
أدلب	٨	٤٩٠	٤٩٨	٢٩٣٨٠
حلب	٦٨٢٠	–	٦٨٢٠	٤٠٤٨٢٠
الرقة	٢٧٨٢	١٧٦	٢٩٥٨	٧١٥٥٠
الحسكة	٢٥	٦٥	٩٠	٨٢٦٢
دير الزور	٢٣٩٠	٢٦٥٢	٥٠٤٢	٧٤٦٧٤
السويداء	٩٦٠	٤٥٠	١٤١٠	١٠٢٧٤

وثمة مثال قريب آخر يتعلق بسياسة تصحيح المسار الاقتصادي والقرار الديموسياسي. فقد صدر قانون تشجيع الاستثمار رقم (١٠) لعام ١٩٩١ وكان من ثماره قيام ١٢٥١ مشروعا إنتاجيا في قطاعات الصناعة والزراعة والخدمات بلغت تكاليفها الاستثمارية ٢٣٢,٧٨٩,٦٩٦ مليار ليرة سورية، إلا أن أغلب هذه المشاريع تركزت في محافظات دمشق وريف دمشق وحلب وفق البيانات الموضحة في الجدول التالي: (مكتب الاستثمار – رئاسة مجلس الوزراء، ١٩٩٥).

* المصدر : التنمية الحضرية – نشرة فصلية تصدرها وزارة الإسكان بدمشق، العدد الأول، آذار ١٩٩٥.

جدول رقم (٨)

المشاريع حسب المحافظات	عدد المشاريع	التكاليف الاستثمارية الإجمالي	عدد العمال
١ – مدينة دمشق	٢٦٥	٢١٠٨٥٨٧٢	١٤٩٢٩
٢ – ريف دمشق	٣٩٦	٨٢٨٧١٦٨٠	٢٨٣٠٠
٣ – محافظة حلب	٢٧٥	٣٥٧٨٤٤٨٤	١٩٩٩٧
٤ – محافظة حمص	٨٧	١٩٦٦٠٠٤٢	٦١٠٨
٥ – محافظة حماة	٧٣	١٣٤٦٨٣٢٨	٣٢٤٦
٦ – محافظة اللاذقية	٤٦	٩٥٤٨١٨٤	٤٥١٦
٧ – محافظة طرطوس	٢٣	١٣٩٨٨٣٤٦	٣٥٩٠
٨ – محافظة درعا	١٩	٩٦٨٥٨٤٦	١٣٩٠
٩ – محافظة السويداء	١٣	١٧٠٢٠٨١	٧٠١
١٠ – محافظة ادلب	١٥	١٩٩١٧٩١٦	١٩٢١
١١ – محافظة دير الزور	١٩	١٣٠٠٤٢١	٨٣٠
١٢ – محافظة الحسكة	١٢	٩٧٠٢٠٥	٦٠٤
١٣ – محافظة الرقة	٨	٢٨٠٦٥٣٤	١٢١٤
المجموع العام	١٢٥١	٢٣٢٧٨٩٦٩٦	٨٧٣٤٦

ويبدو واضحا أن هذا التركيز يعني ضمنا زيادة الطلب على اليد العاملة. وطبيعي أن هذا الطلب سيمتص جزءا من البطالة الموجودة في هذه المراكز إضافة إلى تنشيط حركة الهجرة من الريف القريب وربما من مدن هذه المحافظات. ومرة أخرى ينتج القرار السياسي آثارا ديموغرافية كان الأوجب أن تؤخذ بعين الاعتبار فالقرار السياسي راعى الجانب الاقتصادي وأهمل متطلبات التنمية المتوازنة بالنسبة لتوزيع مواقع الاستثمارات لجهة المدن الأكثر اكتظاظا.

نتائج الهجرة وآثارها

إن زيادة معدلات نمو السكان تقف وجها لوجه أمام معدلات نمو اقتصادي أقل وتطور صناعي تقني لم يعد يتطلب بالضرورة زيادة الأيدي العاملة في الصناعة، وصار الإنتاج الصناعي بغض النظر عن حجمه يتطور دون أن يتطلب انتقال العاملين في الإنتاج الصغير إليه، ودون أن يتطلب انتقال العاملين في الزراعة إلى العمل في الصناعة إلى حد كبير.

ومع دخول الآلة إلى الزراعة، وانتشار شبكات الري، وتنويع وتطوير أساليب العمل الزراعي لتأمين فرص إنتاج زراعي أفضل، أصبح من الطبيعي أن يتناقص باستمرار عدد الذين يحتاجهم العمل الزراعي، وأن يتفاقم الفيض النسبي من البطالة المقنعة لسكان الريف الذين لا يجدون طريقا يسلكونها سوى طريق الهجرة إلى الحضر أملا في فرصة عمل ودخل في ظل ظروف نمو ضعيفة المعدلات اقتصاديا وعالية المعدلات سكانيا. ويجد المهاجرون أنفسهم في مدينة أو مدن غير قادرة على توفير فرص العمل المنتج فتقبلهم كمتعطلين أو أشباه متعطلين لا كعاملين منتجين خاصة وأن نظراءهم من الحضر مضطرون إلى ممارسة أكثر من عمل هامشي أو إضافي في جهدهم وسعيهم للوفاء بمتطلبات ارتفاع الأسعار وغلاء المعيشة فيحجبون بذلك عن شريحة واسعة من القادمين حتى فرص العمل الهامشية وتكون النتيجة تفاقم الفيض النسبي لسكان المدينة وتفاقم مشكلات السكن والمواصلات والغذاء والصحة والتعليم... الخ.

وقد يحدث العكس ويتبادل المهاجرون الأدوار مع أبناء المدينة حيث يقبل المهاجرون العمل بأجور دون الحد المقبول مكرهين لمواجهة ظروفهم الصعبة وبالتالي يحجبون الفرصة عن نظرائهم فتتحول الظاهرة البسيطة إلى ظاهرة مركبة.

ومن استعراض نتائج دراسة الهجرة على الأفراد المهاجرين وعلى كل من المناطق المستقبلة والمناطق المرسلة للمهاجرين في سورية، نجد أن بعض النتائج تؤيد استمرار الهجرة وبعضها لا يؤيدها (أبو الشامات - أوغلي، ١٩٩٠).

والملفت أن الوقائع لا تتعارض في كثير من الحالات فقط، وأن كثيرا من النظريات يتلاشى وفقا لهذه الوقائع. فالرأي السائد الآن على ضوء المشاهدة والمعاناة هو أن نتائج الهجرة على المجتمع ككل سلبية.

وتتلخص الآراء المؤيدة وكذلك غير المؤيدة لاستمرار الهجرة في التالي أخذا بعين الاعتبار نتائج دراسة العينة:

١- انخفاض نسبة غير المشتغلين بعد الهجرة، كما ارتفعت نسبة دخولهم، وكذلك ارتفعت نسبة العاملين الدائمين.

ولكن هذه المؤشرات - برأي غير المؤيدين - ليست بالضرورة إيجابية إلا في خصوصيتها فالعبرة في نوعية عملهم والجدوى الاقتصادية لإنتاجهم، والضغط الذي ولدوه على الخدمات والمشكلات الاجتماعية والثقافية التي تسببوا فيها.

٢- من انعكاسات الهجرة الايجابية على أسر المهاجرين، تلقي هذه الأسر أو عدد كبير منها تحويلات من مهاجريهم إلى الحضر ساعدت على سد احتياجاتهم مقابل عدد أقل من الأسر أرسلت تحويلات إلى مهاجريها في الحضر. (الأشقر - الحامض - أوغلي، ١٩٨٩).

وفي رأي غير المؤيدين: ان تنمية الريف بشكل فعال يغنيه عن هذه التحويلات، ومن شأنه أن يرفع الدخول وبالتالي المدخرات التي تولد القدرة على تكثيف العمل والوسائل والإنتاج، وتحقيق فوائض سلعية ترفد سوق الحضر، وفوائض مالية تزيد الطلب على سلع ومنتجات أسواق الحضر، وهكذا يتوازن الريف والحضر في سياق واحد للنمو والتطور خاصة إذا علمنا أن التحويلات من المناطق المستقبلة إلى المناطق المرسلة تستخدم على الأغلب في سد الاحتياجات الناقصة والضرورية بمعنى أنها لا تستخدم في تطور الإنتاجية الزراعية، وتوضع في مسارات غير إنتاجية كالزواج وتغطية تكاليفه.

٣- إن أغلب الأسر التي هاجر أحد أفرادها ولها حيازات زراعية لم تتأثر بعملية الهجرة أما الأسر الأخرى فقد استطاعت تغطية النقص بتشغيل بقية أفراد الأسرة.

ويرى الرأي الآخر أنه عندما تتحول الهجرة إلى دائمة ولا يؤمل منها عودة المهاجرين واستجابة لضغوط الحاجة أو لنقص العمالة يلجأ أصحاب الحيازات في المناطق المرسلة إلى بيع جزء من حيازاتهم أو إهمالها، أو التحول إلى محاصيل لا تحتاج إلى أيد عاملة كثيرة.

٤- إن استمرار الاتصال بين المهاجرين وأسرهم في الريف يساعد على نقل بعض الأفكار والممارسات الإنتاجية الحديثة في الزراعة، وقد يكون لهم دور في محاولة تطبيقها في الإنتاج الزراعي كاستخدام التقنيات الحديثة والمحسنات.

إضافة إلى احتمال تحول السلوك الإنجابي للمهاجر باتجاه خفض الإنجاب ومعدلات الخصوبة.

غير أن ذلك يصطدم بارتفاع تكلفة الاستثمار في هذه التقنيات مما لا طاقة للمزارع على الوفاء بها أو تأمينها. كما أن ارتفاع معدلات الخصوبة في الريف ربما يستمر ملازما لسلوك المهاجر فينعكس على الوضع السكاني في الحضر على الأقل في المدى القصير إن لم يكن في الطويل بسبب العادات والتقاليد والقيم والمعتقدات.

وعموما فإن الهجرة غير المتوازنة نتيجة تخلف الريف وقلة فرص العمل تدفع بالعمالة غير المهاجرة للهجرة كما تدفع بشريحة واسعة من حملة الشهادات بسبب ندرة فرص العمل والإبداع والتقدم مما يؤدي إلى تفريغ الريف من المتعلمين الذين لاستمرار وجودهم جملة من الآثار الثقافية والتربوية والاجتماعية الإيجابية، من شأن الهجرة أن تحرم الريف منها. فهجرة المتعلمين والمتعلمات إلى الحضر ستحدث على حساب التركيب التعليمي للقوة العاملة في المناطق المرسلة، مع بقاء فرص العمل المتاحة في المناطق المستقبلة أقل من المفروض وبالتالي وضع معايير للانتقاء عند الاستخدام واختيار الأفضل، ويؤدي ذلك إلى اضطرار فائض قوة العمل القادمة بقبول أية فرصة عمل بأي دخل.

النتيجة

ان قضية الهجرة من الريف إلى الحضر في سورية لم تلق حتى الآن الاهتمام المناسب من التحليل والدراسة والمعالجة، فهناك قصور ليس في الحلول المطروحة لهذه المشكلة، بل في القصور لما يجب أن يكون عليه الحال وبمعنى آخر قصور في الأهداف.

فالخلل السكاني واضح في سورية نتيجة ارتفاع قوة العمل في السكان الحضر عنها في الريف بسبب النمو العشوائي في معدلات الهجرة، والتنمية غير المتوازنة. وكما هو معلوم فإن هذا الخلل في التوزيع المشوه يعكس آثاره السلبية على النتيجة الشاملة اقتصاديا واجتماعيا.

فإذا وضعنا هذه المشكلة في إطارها الأساسي، وفي وعائها الأصلي، وهي معدلات النمو الاقتصادي المنخفضة، ومعدلات النمو السكاني العالية في سورية بشكل لا يتناسب مع معدلات النمو الاقتصادي، ومع معدلات الخصوبة التي تعتبر الأعلى أيضا قياسا بأغلب الدول العربية، فإن صورة المستقبل تبدو مغلقة إلى حد بعيد على ضوء الحقائق التالية:

١- الهجرة غير المنظمة والعشوائية من الريف إلى الحضر وبالذات تركز هذه الهجرة في عدد محدود من المدن الكبرى وبالذات في العاصمة وريفها يليها حلب، وحمص، وحماه، واللاذقية دون باقي مراكز المحافظات (١٤ محافظة): (٦) من أصل (١٤).

٢- ارتفاع معدلات الخصوبة وتضاعف عدد السكان كل ١٨-٢٠ سنة. ووفقا (للأشقر، ١٩٩١) فإن هذا يضع عبئا ثقيلا على القطر في سعيه إلى تأمين الغذاء والكساء والسكن والدواء والتعليم والصحة والنقل والمواصلات والبيئة والمياه والكهرباء والخدمات التموينية والصيانة.. الخ. وبما يزيد الأمر سوءا محدودية الموارد المالية وضعف إمكانات النمو، وعدم القدرة على تحقيق معدلات نمو اقتصادية مرتفعة وعلى سبيل المثال فإن بقاء معدل النمو السكاني كما هو الآن يتطلب توفير (١٩٨١-٢٠٠٠) ١٠٤١٦ مدرسة و٣٣٣٠٠ معلم و١٦٦٠٠٠٠وحدة سكنية و٣٣٣٠٠٠٠ فرصة عمل.

٣- محدودية بعض الموارد الأساسية المتاحة وفي مقدمتها: (جويجاتي - رسول، ١٩٩١):

أ- التربة الزراعية والملوحة: تزايد تدهور التربة نتيجة لزيادة الطلب على الأراضي والإنتاج الزراعي كما ازدادت نسب الملوحة في المناطق الجافة وقليلة الأمطار ومنها حوض الفرات والمناطق المروية في البادية والمناطق الهامشية والشريط الساحلي. وتقدر مساحة الأراضي التي تخرج سنويا من الاستثمار بحوالي ٤٠٠٠ هكتار.

ب- كثرة الغدق وخاصة المصطنع في الأراضي الطينية الثقيلة كمناطق الاستقرار الأولى والقنيطرة وطرطوس واللاذقية.

د- المياه: زاد الطلب على المياه والموارد المائية بنسب تفوق المتاح منها، لشتى أنواع الاستهلاك وقد أدى ذلك إلى ظهور بوادر عجز مائي تلاحظ مؤشراته في مناطق عدة، حيث جفت الأنهار والينابيع والآبار، وانخفضت مناسيب آبار أخرى وازدادت ملوحة مياهها، وتلوث العديد من المصادر المائية السطحية والجوفية.

جملة القول إن سورية تستهلك حاليا كمية تعادل كافة مواردها المائية المتاحة تقريبا باستثناء المتاح من نهري دجلة والفرات وهذان المصدران يعانيان أيضا من خطر الحظر التركي وخفض معدل اقتسام المياه. ترى كيف سيكون الأمر عام ٢٠١٥ عندما يصبح سكان سوريا ٣٠ مليون

(إذا استمر معدل النمو كما هو الآن)، و٦٠ مليون عام ٢٠٣٥؟. ولعل الجدول التالي يلقي الضوء على ذلك (لجنة البيئة والسكان - مجلس الشعب، ١٩٩١).

جدول رقم (٩)

إسقاط الطلب على الماء لأغراض الشرب والصناعة والزراعة (مليون م٣)

في الجمهورية العربية السورية

السنوات	١٩٨٥	٢٠٠٠	٢٠١٠	٢٠٢٠	٢٠٣٠
الشرب والاستعمالات الأهلية					
التقديرات	٤٦٦	٨٦٥	١٢٩٣	١٨٠٥	٢٣٣٠
الصناعة					
	١١٧	٣٥٥	٧١١	١١٧٣	١٧٤٨
الزراعة					
	١٤٦٤٦	١٦٧٨٢	١٨٤٧٤	٢٠٠٩١	٢١٨٠٥
المجموع	١٥٢٢٩	١٨٠٠٢	٢٠٤٧٨	٢٣٠٦٩	٢٥٨٨٣

هذه المستقبليات تدعونا إلى أن ننظر في العوائد التي يمكن أن يحققها المجتمع السوري من جراء تخفيض عدد المواليد وتقليل النمو السكاني (كحل منطقي ربما لا بديل له) إلى نقطة التعادل، ففي هذه الحالة لن تكون هناك ضرورة للاستثمار في توسيع الخدمات العامة أو الخاصة بعد إيصالها إلى المستوى المطلوب، بل سيكون المطلوب فقط الإنفاق على صيانة المراكز المخصصة لتقديم تلك الخدمات بالإضافة إلى الإنفاق الجاري من أجل تشغيلها أو تحسين نوعيتها. وسنجد أنفسنا أمام خيارين:

الأول: أن تظل موازنة هذه الخدمات مرتفعة كما هي بحيث تمكننا من إنفاق المزيد من المال لتطوير مستوى الخدمات وتحسين نوعيتها.

الثاني : أن نخفض ميزانية هذه الخدمات وننصرف إلى إنفاق المزيد من المال في حقول إنتاجية أخرى لتحقيق تنمية اقتصادية سريعة.(الأشقر، ١٩٩١).

وفي كل الأحوال يمكن الأخذ بالاعتبارين معا، نظرا لتراجع مخصصات الاستثمار الديموغرافي على ضوء تراجع النمو السكاني.

لهذا فإن خفض معدلات نمو السكان في سوريا هو العامل المفصلي، والبؤري في تأمين حياة أفضل للمواطنين، وحل مشكلة الهجرة الضاغطة من الريف إلى الحضر بكل نتائجها وآثارها، بالإضافة إلى العديد من العقبات التي تعوق عملية التنمية. وتحقيق هذا الهدف مرتبط - بشكل أساسي - بتنظيم الوالدية والإنجاب من خلال: تباعد الحمول، واستخدام الموانع الطبيعية والطبية، وزيادة سنوات أو مراحل تعليم المرأة، وإيجاد مزيد من فرص العمل لها، وإدماجها في قوة العمل الفعلية، وتأخير سن الزواج بقدر الإمكان (أو أنه سيتأخر حكما بفعل العوامل السابقة).

الحلول والمقترحات

أولا: تنظيم الوالدية والوعي الإنجابي وشروطهما الموضوعية

إن أية محاولة لتنظيم الوالدية والوعي الإنجابي في سورية دون توفيق مع الخصوصية العربية الإسلامية وخارج إطارهما هي قفزة في الهواء بعيدا عن العقل والمنطق وحتى العاطفة.

صحيح ان انفجارا سكانيا وشيكا يمكن أن يحدث، وأن الهجرة من الريف إلى الحضر سلبية باستثناء بعض الإيجابيات، وأن الموارد المتاحة بعضها غير مستغل كما يجب، ولكنها غير كافية مستقبلا للوفاء بمتطلبات النمو العالي للسكان مما يتطلب إعادة النظر بحجم الأسرة في المجتمع السوري عن طريق تنظيم الوالدية والإنجاب الذي لا يمكن أن يتم إلا عبر وبمساعدة وتحت غطاء القيم الشرعية والاجتماعية.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون من بين أهداف السياسات السكانية في سورية خفض معدلات الخصوبة، وتنظيم الإنجاب للتأثير على التواتر السريع لزيادة السكان اعتمادا وإعمالا للنصوص الشرعية التي تساعد على تعميق الوعي الإنجابي المنطقي والمقنع، ويأتي في مقدمة هذه النصوص تلك التي تتناول مواضيع تباعد الحمول، والعزل، وغيرها من متطلبات تنظيم الإنجاب، فقد اهتم التشريع الإسلامي اهتماما بالغا بالضمانات الصحية والمادية المطلوبة في الزواج، كما أولى اهتماما خاصا للأحوال الطارئة على الزوجين بعد تأسيس الأسرة عندما تدعوهما الضرورة

إلى اتخاذ تدابير وقائية مؤقتة تحول دون الإخصاب وتؤجل التسبب في الإنجاب (مؤتمر الرباط، ١٩٧١) وحيث سبق وذكرنا أن تنظيم الإنجاب يستوجب استخدام الموانع الطبيعية أو الطبية وما إلى ذلك.

وسنلاحظ في استعراضنا الموجز التالي لبعض الأحكام الشرعية في هذا المجال أن الإسلام لا يمنع في جملة من الحالات استخدام هذه الأساليب التي تحول دون الإخصاب :

١- عرف الإسلام في أيامه الأولى والرسول على قيد الحياة أول وسيلة من وسائل الوقاية بعد الزواج وهي العزل تحرزا من التسبب في الحمل، وهناك أحاديث ثابتة اتفقت على روايتها كتب السنة ومنها حديث جابر كما جاء في الصحيحين (مسلم، والبخاري) الذي قال فيه : «كنا نعزل على عهد الرسول والقرآن ينزل فلم ينهنا». أما استعمال دواء لمنع الحمل مؤقتا لايحرم (وفق لجنة الفتوى بالأزهر ١٩٥٣) لما فيه من التيسير على الناس ودفع الحرج ولاسيما إذا خيف من كثرة الحمل أو ضعف المرأة من الحمل المتتابع... والله تعالى يقول : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر- البقرة ١٨٥). وقال تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج - الحج ٧٨) وأما استعمال الدواء لمنع الحمل أبداً فهو حرام.

ويؤخذ من نصوص الحنفية أنه يجوز أن تتخذ بعض الوسائل لمنع الحمل كالعزل، أو وضع المرأة شيئا يسد فم رحمها... وجملة القول إنه يجوز لكل من الزوجين برضا الآخر أن يتخذ من الوسائل ما يمنع وصول الماء إلى الرحم منعا للتوالد.[١٢]

٢- في ضوء المعلوم شرعا حتى اليوم، لا توجد ثمة آية في القرآن الكريم ولانص صريح يمنع الزوجين من السعي لتنظيم الوالدية. حقا هناك آيتان في سورتين وهما قوله تعالى : (ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم. الأنعام ١٥١) وقوله تعالى : (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم. إن قتلهم كان خطئا كبيراً. الإسراء ٣١).

ولكن المراد بالقتل فيهما هو قتل النفس أو قتل الشيء الذي له روح، والآيتان القرآنيتان واضحتان في مغزاهما وهو النهي عن قتل الأولاد. وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون حجة أو أساسا للقول بأن القرآن الكريم ينهي عن تنظيم الوالدية لأن تنظيم الوالدية لا يكون بقتل الجنين الموجود الذي نفخ فيه الروح، وإنما هو تجنب الحمل قبل وقوعه.

٣- أما بالنسبة للإجهاض فهناك إجماع على أنه محرم بعد نفخ الروح في الجنين، وقد صح

عن الرسول (ان الروح تنفخ فيه بعد مائة وعشرين ليلة) أي بعد أربعة أشهر من الحمل. وقد اتفقت المذاهب الكبرى أيضا على إمكانية الإجهاض (بين الاجازة والتشدد فيه) قبل انقضاء الأشهر الأربعة، أي قبل نفخ الروح(١٣).

٤- أما التعقيم : فلا يوجد نص صريح في القرآن الكريم أو في السنة يوجب منعه، ولكن جمهرة المسلمين ترى أنه حرام شرعا، إلا في حالات المرض النفسي أو العقلي أو الجنسي الذي ينتقل بالوراثة ويستحيل علاجه.

٥- يذهب البعض إلى أن الإسلام يدعو إلى كثرة النسل بشكل مطلق. مستندين في ذلك إلى قول رسول الله الكريم (تناكحوا تناسلوا تكاثروا..) وأغلب الظن أن ذلك قيل في أول دعوته للإسلام. ومع ذلك فإن الرسول هوالقائل في وضوح وصراحة قاطعين : (جهد البلاء كثرة العيال مع قلة الشيء). وهو القائل أيضا إظهارا للكثرة التي لا قيمة لها ولا غناء فيها : (توشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الاكلة إلى قصعتها). كما يقول تعالى في كتابه العزيز : (وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى. سبأ ٣٧).

٦- حددت الشريعة الإسلامية أقصى مدة الرضاع بحولين كاملين، ويمنع فيها الحمل منعا مؤقتا لتتمكن الأم من إرضاع طفلها إرضاعا كاملا نقيا، وفقا لقوله الحق تعالى : (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة. البقرة ٢٣٣) وفي هذا الوقت تستريح الأم وتتفرغ لإنماء الولد بلبن نقي بعيد عن التأثير بما سماه الرسول (غيلا يدرك الفارس على فرسه فيدعثره).

ثانيا : عكس مسار التنمية المتوازنة (الريف أولا)

من المؤكد أن أحد الأسباب الرئيسية للهجرة من الريف إلى الحضر هو زيادة النمو السكاني، والتنمية غير المتوازنة التي يرافقها تخلف الريف اقتصاديا واجتماعيا، ووجود فائض عاطل في قوة العمل، وحرمان الريف النسبي من مجموعة كبيرة من الخدمات المتوفرة في الحضر الذي يوفر في الوقت نفسه فرص عمل هامشية أو مجدية لجزء من فيض العمالة في الريف.

وهذا يعني أن تنمية الريف تمثل بعدا من أبعاد المشكلة التي نحن بصدد اقتراح حلول لها في سورية، وقد نجتهد ونذهب إلى أبعد مما هو متبع، بطرح حل ملخصه قلب اتجاه التنمية أو عكس

مسارها (الريف أولا) والتي من شأنها أن تكفل إزالة مسببات الهجرة إلى الحضر محققة بذلك نجاحين مهمّين :

أولهما: خلق فرص عمل جديدة ومتنوعة في الريف، تمتص فائض عمالته، وترفع من مستوى الدخول فيه، من خلال الأنشطة الإنتاجية الجديدة التي تتوفر إلى جانب الزراعة، كما أن ارتفاع متوسطات الدخول من شأنه خلق الطلب وتحريكه على منتجات الحضر أو إنتاجه السلعي.

ثانيهما : تخفيض الضغط على الحضر ودفع قطاعات إنتاجه وخدماته نحو مزيد من الكفاءة.

وبهذا نتمكن من تحقيق معادلة النمو الثنائي المترادف لكل من الحضر والريف في آن معا، وكما أشرنا فإن تنمية الريف يجب أن تحظى مرحليا بمركز الصدارة والأولوية، وتكون الهدف الأول من أهداف خطط التنمية.

- ولكن كيف بالنسبة لسورية ؟

إن خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية في سورية- بالتحليل- لم تكن متوازنة بالمعنى المطلوب والمفترض، وما من شك في أن هذه الخطط كانت ولا تزال إلى حد كبير تولي الحضر الاهتمام الاكبر، تخطيطا، واستثمارا، وإنفاقا. ولا تزال ظاهرة المحور الاقتصادي الفعال (منظمة العمل الدولية، ١٩٩٢) قائمة منذ الاستقلال مع بعض التحول النسبي. فقد استقطب هذا المحور النشاط الاقتصادي الأهم في سورية، وبدأ ليس فقط باستقطاب معظم عمليات التشييد الصناعي والعمراني والخدماتي، وإنما بدأ تدريجيا باجتذاب سكان الريف المقيمين في محيط المحور وخارجه، وخاصة في قطبيه دمشق وحلب مارا بمدينتي حمص وحماه، وإن ظهرت في الثمانينات امتدادات جديدة له في مدينة الثورة باتجاه الشرق، وفي اللاذقية وطرطوس باتجاه الجنوب الغربي، ولكن الفاعلية الأساسية لا تزال للمحور القديم الذي يستقطب بمجمله ٥٩,٨٥٪ من السكان ومنه ٤٢,٤٨٪ تحديداً في حلب ودمشق اللتين تبلغ الكثافة فيهما حوالي(١١) ألف نسمة في الكم٢، مقابل (٩٥ نسمة وصولا إلى ١٢ نسمة في الكم ٢) في بقية المحافظات لغاية ١٩٩٠.

والملفت أنه حتى مع سياسة الانفتاح الاقتصادي بقيت هذه الظاهرة قائمة ومستمرة ونظرا لما يمكن أن توفره السياسات الاقتصادية الجديدة من تفعيل لأنشطة الاقتصاد بكافة قطاعاته فإن بقاء الوضع على ما هو عليه يعني المزيد من الهجرة تجاه المحور الاقتصادي، والمزيد من

الاحتشاد وشدة الطلب على الخدمات والسكن ومراكز العمل على مدن المحور الفعال وما يرافق ذلك من مساس بالبيئة وزيادة مصادر التلوث وأمكنته. وليس أدل على ذلك ما سبق وذكرناه حول تركز المشروعات التي أقيمت بموجب قانون الاستثمار رقم(١٠) والذي أوضحنا فيه التكاليف الاستثمارية لهذه المشروعات وعددها وتوزيعها في المحافظات والعمالة اللازمة لها (حتى الجلسة رقم ١٩٩٥،٢) ومنها يتضح أن عدد المشروعات الجديدة بلغت في دمشق وريفها (٦٦١) مشروعا من أصل ١٢٥١ أي حوالي ٥٣٪، وفي حلب (٢٧٥) مشروعا أي حوالي ٢٢٪ وهكذا فقد تركز حوالي ٧٥٪ من المشروعات الجديدة في المحور، وتوزعت الـ ٢٥٪ المتبقية على (١١) محافظة.

ويبدو بوضوح أن المحور الاقتصادي مازال قائما وله الثقل الأساسي في النشاط الاقتصادي مقارنا ببقية المحافظات التي تمتلك موارد ضخمة طبيعية، وزراعية، وبشرية، وحيوانية ومنها على سبيل المثال المحافظات الشرقية التي تشغل ٤٠،٨٪ من المساحة العامة لسورية و ٤١،٢٪ من مساحتي الأراضي المبنية والقابلة للزراعة، بينما يتواجد فيها ١٥،٨٪ من إجمالي عدد السكان، وفي الوقت نفسه تحقق صادرات النفط الذي تنتجه ٢،١٥٠ مليار دولار سنويا أي حوالي ثلثي إجمالي صادرات سورية سنويا والبالغة(٣) مليار دولار، كما تنتج ما بين ٢/١ - ٢/٣ من محاصيل القمح والشعير والقطن وبنسب أقل من بعض المحاصيل الأخرى في حين تعاني من نقص واضح في الخدمات كافة، ومن تراجع الإقبال على إقامة مشاريع استثمارية للسبب نفسه. وهكذا غاب مرة أخرى القرار الديموسياسي الذي تحدثنا عنه سابقا، فالقرار السياسي أو الاقتصاد سياسي بالانفتاح جاء مناسبا وضروريا، وإصدار القانون رقم(١٠) لتشجيع الاستثمار كان تكريسا وقاعدة لهذه السياسة، ولكن الاعتبارات الديموغرافية غابت تماما كما غابت رؤية التنمية المتوازية وسمح غيابهما بتركيز مشروعات الاستثمار في المحور السابق ذاته مفسحا المجال أمام المزيد من احتمالات الهجرة من الريف إلى الحضر ليراوح النمو السكاني مكانه في الريف دون تراجع، ويزداد سعير الأسعار والطلب في الحضر، وترتفع أسعار الأراضي والإيجارات والسكن والمباني والمضاربات العقارية، وتختنق حركة النقل، وتزداد المسافة بين المنتج والمستهلك، ويتعدد الوسطاء، وترتفع تكاليف الخدمات، وتزداد مخاطر التلوث، ويتعرض دليل القيم إلى اختراقات مؤذية، والعلاقات الاجتماعية إلى خلل واهتزاز.

إن تخلف محافظات عن محافظات أخرى يجعل من الجزء المتخلف عبئا على الجزء المتقدم ويعيق عموما اكتمال الدورة الإنتاجية (إنتاج- توزيع- تبادل- استهلاك) على مستوى المحافظات

المعنية وعلى مستوى الدولة، لأن التخلف في هذه المحافظات يعني ثروة أقل، ثم إنتاجا أقل، وبالتبعية استهلاكا أقل. وبالتالي تنغلق الدورة وتظهر السلبيات ومن ثم تتوفر الشروط الدافعة للنزوح بسبب بطء الدورة الإنتاجية في المناطق المتخلفة وتتفاقم عمليات الحراك الاجتماعي غير المنظم (منظمة العمل الدولية، ١٩٩٢).

لذلك فإن الانتقال من حالة توازن عملية التنمية (غير المتوازنة أصلا) إلى وضع أكثر طموحا (تنمية الريف أولا) على مستوى الدولة، وإدخال كافة المحافظات ومدنها وقراها - خاصة المحافظات المرسلة للهجرة- ليس ضمن العملية التنموية بل في مقدمتها وبالأفضلية، لا يعني عدالة توزيع التنمية بجوانبها السياسية والاجتماعية فقط بل أيضا الإبقاء على توالي دوران العمليات الإنتاجية من دون انقطاع أو اختناق، فيضعف بذلك المبرر الرئيسي والدافع لعملية النزوح العشوائي، ذلك بغض النظر عن تطبيق مبدأ عدالة توزيع التنمية التي تعني حق كل مواطن أن يستفيد منها حيث موطنه. وبالتالي لابد من إعطاء التخطيط الإقليمي مهمة إعادة التوازن المكاني للتنمية من خلال تفضيلها بدءا من الأماكن التي تتعطش لها أي بدءا من المحافظات والمناطق والنواحي والقرى والوصول إلى المواطن حيث يكون.

وتجدر الإشارة إلى أن التخطيط الإقليمي وفق هذا المفهوم لم يؤخذ به في سورية حتى الآن (أبو عياش، ١٩٨١) على ضوء ما ذكرنا فإنه لابد من التأكيد على مفهوم التوازن الجهوي في عمليات التنمية الاقتصادية والاجتماعية (ولأن هذا التوازن مفقود حاليا في سورية) فإننا نؤكد على مبدأ عكس مسار التنمية لجهة (الريف أولا) مرحليا على الأقل كي يتحقق هذا التوازن. وهذا يقتضي إنشاء أقطاب حضرية أو مراكز نامية جديدة في مناطق الدفع المرسلة للهجرة، وستكون مهمة هذه المراكز توفير إغراءات اقتصادية واجتماعية تؤدي إلى جذب جزء من العمالة المتركزة في المدن المتخمة بسكانها، وإعادة تحويل فائض العمالة فيها إلى الريف بالاتجاه العكسي، أو تعمل على الأقل على امتصاص الفائض السكاني للسنوات القادمة كأن نطلق على هذه المدن تسمية (مدن التنمية).

وكعامل مساعد أو كمتطلبات إجرائية، لابد من تنظيم اللوائح والقوانين والتشريعات للحد من الهجرة اللامنظمة، وضبط انتقال الأيدي العاملة، والعمل على تحجيم المدن داخل أحزمة خضراء لا يتعداها التوسع العمراني. ويمكن في هذا المجال الاستفادة من تجارب الصين والهند وماليزيا وبعض دول افريقيا، وسيرلانكا، وأندونيسيا، وعلى الخصوص اليابان حيث استطاعت هذه الدول

بنسب مختلفة الحد من الهجرة الداخلية باتجاه الحضر، وسياسات نشر الحضر، وأقطاب النمو، وبرامج التنمية الريفية (أبو الشامات - أوغلي، ١٩٩٠).

ثالثا: نحو المزيد من عدالة التوزيع، وتكافؤ فرص الكسب والعمل بالمفهوم الشامل

ناقش (المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، ١٩٩٤) هذه القضية بشيء من التفصيل، وقد أقر المؤتمر في نهايته توصيات أساسية في هذا المجال التي لاتخص سورية - مثالنا - في سعيها (وفق افتراضنا السابق في البند ثانيا) لتنمية الريف أولا، إنما تنسحب على كل المجتمعات النامية.

وبهذا الصدد يرى الديموغرافيون أن الهجرة بين الريف والريف وبين الحضر والحضر وما بينهما ضمنا، هما في الغالب الشكلان الغالبان للتنقل السكاني. وعملية التحضير هي أحد الأبعاد المتأصلة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية. إلا أن العوامل الضاغطة تدفع إلى الهجرة أيضا، مثل عدم الإنصاف في تخصيص موارد التنمية والأخذ بتكنولوجيات غير ملائمة، ومن هنا فإن أهم الأهداف التي يجب أن تتبناها الدول تتمثل في تشجيع التوزيع السكاني الأكثر توازنا عن طريق العمل بشكل متكامل على تعزيز التنمية المنصفة والمستدامة ايكولوجيا في المناطق المرسلة والمستقبلة الرئيسية مع التركيز بصفة خاصة على تعزيز العدالة اقتصاديا واجتماعيا.

كما ينبغي اعتماد استراتيجيات للتنمية الإقليمية المستدامة، ونمو المراكز الحضرية الصغيرة في المناطق الريفية بما في ذلك اعتماد مشاريع قائمة على كثافة العمل وتدريب الشبان على الأعمال غير الزراعية، وتوفير شبكات النقل والاتصال الفعالة، وتحقيق اللامركزية في النظم الإدارية وإتاحة حق الإنفاق وجمع الايرادات للسلطات المحلية في المحافظات.

ومن أجل الحد من التحيز إلى التحضير، والتنمية الريفية المنعزلة. ينبغي أن تدرس إمكانية توفير الحوافز للتشجيع على إعادة توزيع الصناعات والأعمال التجارية (تجربة اليابان) ونقلها من المناطق الحضرية إلى المناطق الريفية، والتشجيع على إقامة أعمال تجارية جديدة ووحدات صناعية ومشاريع مدرة للدخل في المناطق الريفية إضافة إلى إقامة جامعات إقليمية- كما في العديد من الدول النامية وحكما المتقدمة - بدلا من تركيزها في مناطق الجذب. كل هذا بالإضافة إلى ما أتينا على ذكره من مقترحات في البند ثانيا حول تغيير مسار التنمية باتجاه الريف أولا.

رابعا : تدعيم التجانس الثقافي وتماثل نسق القيم بين الريف والحضر

تذكر (قصاب حسن، ١٩٩٢) أنه ليس من السهل تمييز وتعديل الأدوار والقيم والمواقف، فمن المعروف أن التبدلات والتغيرات التي تتم في إطار الاتجاهات والمفاهيم والمواقف الاجتماعية تتطلب عقودا ومراحل زمنية هي أطول بكثير من المراحل والأزمنة التي تتطلبها عمليات التغيير الاقتصادي، أو تنفيذ الخطط والبرامج التنموية، فالمفاهيم والقيم تتشكل خلال تفاعل الناس وتمثلهم للمعايير والأعراف السائدة، وانصياعهم للاتجاهات والمواقف السائدة، وتنتقل تلك المفاهيم والقيم عبر عمليات التنشئة الاجتماعية إلى الأجيال، وتترسخ بشكل يصعب تعديلها. ويعتبر ذلك من سلبيات ثبات القيم والأدوار وعدم تبدلها مع الظروف والأوضاع المستجدة التي يفرزها التقدم، وتعمل على إعاقة حركة المجتمع.

ومن هنا تتبدى أهمية السعي نحو مزيد من التجانس الثقافي، وتماثل نسق القيم بين الريف والحضر، لابل في كل منهما على حدة وكلاهما معا، وتتبدى أهمية دراسة القيم والمفاهيم والأدوار وتحديد مدى توافقها أو تطابقها مع الشروط المتجددة من أجل تغيير ما يتعارض منها مع تحضير الريف وتنميته، ومع اندماج الريف في الحضر بشكل حثيث. فعالم اليوم أزال كل الحواجز والمعوقات بين الريف والحضر وما علينا إلا أن نضع ذلك موضع الاستثمار ببناء قيم اجتماعية جديدة ونسق متماثل لهذه القيم بين الريف والحضر وثقافة متجانسة.

وبناء على ذلك فإن تنمية الريف وتحويله إلى حواضر صغيرة، يساعد على احتواء هذه المشكلة أو المعضلة بشكل يجعلها أقل ضغطا على سلوك المهاجر إلى الحضر والمستقر والمستمر في الريف. فالتحول الأولي إلى بيئة الحضر داخل الريف يهيىء السكان - ومن يهاجر منهم - لتقبل أنماط الحياة الجديدة وقيمها، ويجنبهم احتمالات الصراع والاغتراب عند الانتقال إلى مجتمع مختلف، مما يساعد على وضع جهدهم وكفاءتهم موضع الاستثمار المباشر دون معوقات، فيختصر بذلك فترة التأهل لصلحة الاستقرار والعمل. وذلك من شأنه تخفيف الفروق الحالية القائمة بين الريف والحضر ثقافيا وقيميا، ويجعل نماذج حياة الريف متكاملة مع نماذج حياة الحضر مع الإبقاء على جملة الخصائص الاجتماعية والروحية التي نعتز بها.

وحسب البيانات المتاحة فإن الدول المتقدمة حافظت على ثبات تنمية الريف بنسبة ٨٠-٨٤٪ وتركت نسبة ١٦-٢٠٪ لهذا الجانب (منظمة العمل الدولية، ١٩٩٢) والواقع أن تغطية متطلبات هذا المحور تعتبر استكمالا لمتطلبات المحاور الثلاثة الآنفة الذكر (تنظيم الوالدية والإنجاب، وتنمية الريف أولا، وتحقيق عدالة التوزيع وتكافؤ الفرص بين الريف والحضر) من شأنه أن يمهد الطريق

تماما لتحقيق المحور الرابع. فمناخ الريف الاقتصادي والاجتماعي والتعليمي والخدماتي والثقافي سيكون مهيأ إلى حد بعيد لإجراء الدراسات الاجتماعية الخاصة بهذه القضية، ومهيأ أيضا لوضع الحلول والخطط التي ستعطيها نتائج الدراسات الميدانية موضع التطبيق بأقل قدر من المعاناة. ونوجز هنا بعض القضايا التي يجب أن تتناولها الدراسات الميدانية وبالتالي الخطط :

١- ردود الأفعال والآثار المتعلقة بالإنجاب وتحديد حجم الأسرة.

٢- ردود الأفعال والآثار المتعلقة بالمستوى المعيشي من كل جوانبه.

٣- ردود الأفعال والآثار المتعلقة بالمستوى الثقافي.

٤- ردود الأفعال والآثار الاجتماعية والديموغرافية غير المباشرة متمثلة في إمكانية إسهام المهاجرين في نقل الممارسات الأكثر تقدما من الحضر إلى الريف عن طريق استمرارية العلاقات الاجتماعية والأسرية، أو عن طريق زرع هذه الآثار في الريف عبر عملية تنميته وتحويله إلى حواضر صغيرة.

٥- ردود الأفعال والآثار المتعلقة بدليل القيم ومصادر مقاومة التغيير.

وهكذا ستظهر نتائج الدراسات لنا مجموعة العوامل التي سيؤدي تنشيطها إلى اعتبارها عوامل إيجابية، وهي التي ستوصلنا إلى معرفة تأثير التطور الاقتصادي والاجتماعي، ودور المفاهيم والعادات والقيم ومواقعها ومواقفها من قضايا الهجرة، والنمو السكاني... الخ بحيث يمكن تصنيفها إلى مجموعات ودراسة دور كل مجموعة إيجابا وسلبا وأثرها على الأهداف والقضايا السكانية خاصة قضية الهجرة.

من هنا يمكن التوصل إلى ما يسمى بالسياسة السكانية المناسبة (أبو الشامات، ١٩٩٠) إلا أنه حتى وقت قريب لم يجر في سورية وضع سياسة سكانية طموحة، وبقي الأمر محصوراً في إجراءات مرحلية قد تؤدي إلى حلول جزئية ومختزلة لبعض المشكلات.

وقد بدأت هيئة تخطيط الدولة بالتعاون مع المكتب المركزي للإحصاء أخيراً محاولة وضع هذه السياسات التي لم تتبلور بشكل نهائي حتى الآن.

ونرى ختاما أن وضع هذه السياسات في إطار المحاور التي ذكرناها لابد وأن يقترن بتطوير مناهج التعليم والتعليم العالي في كل مراحلهما بإدخال مقرر التربية السكانية كمقرر أساسي تتضمنه هذه المناهج لوضعه في خدمة السياسات السكانية والتوعية العميقة بقضية السكان والتنمية.

الهوامش

(١) انظر النشرة السكانية التي تصدرها اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا، العددين ٢٢، ٢٣، ١٩٨٢ . وكذلك دراسة مصطفى العلواني (علم دراسة السكان عند العرب) في العدد ٢٢: النشرة ذاتها.

(٢) يورد (الكردي ١٩٨٤) بأن تناول موضوع التحضر لم يكن محدوداً بفكر اجتماعي حديث، وإنما تمتد جذوره لتصل إلى ما يزيد عن أربعة عشر قرنا، حيث ذهب عبد الرحمن ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) إلى أن الموضوع الرئيسي لعلم الاجتماع هو دراسة (العمران البشري) الذي ينشأ عن تجمع الأفراد وتفاعلهم معا، وينجم عن هذا التفاعل مجموعة من الظواهر، والأنساق، والنظم، كالنظام السياسي، والاقتصادي، والتربوي، والديني، فضلا عما يحدث بين أفراد المجتمع من عمليات مثل التعاون والتنافس والصراع، والتكيف، والتنشئة الاجتماعية... الخ. انظر المراجع.

(٣) تتراوح معدلات الزيادة السكانية العربية، وهي من أعلى المعدلات العالمية بين ٧, ١٠ في الامارات، ٧٪ في قطر والكويت، ٣,٢- ٤, ٣٪ في سورية، ٥, ٢-٣٪ في دول المغرب العربي.

(٤)(٥) هذه الظاهرة نفسها تبرز في أغلب دول الوطن العربي، ففي بعض دول الخليج مثل البحرين وقطر تتجاوز نسبة سكان المدن٧٧٪، وفي السعودية ارتفعت نسبة سكان المدن من ٩٪ عام ١٩٥٠ إلى ٧٦٪ عام ١٩٨٩. وفي الكويت ازدادت النسبة من ٥١٪ عام ١٩٧٠ إلى ٩٥,٣٪ عام ١٩٨٩. أما بقية البلدان العربية فتتراوح النسبة بين ٥٥-٦٠٪ من السكان الذين يقطنون المدن.

(٦) ينطبق ذلك على الدول النفطية العربية.

(٧) ينطبق هذا على دول مثل : مصر والعراق والسودان والأردن ولبنان وسورية، حيث تشير التقديرات إلى أن حوالي ٢٢٥ ألف نسمة من سكان تونس العاصمة يعيشون في أحياء قصديرية(١٩٧١). وكذلك ربع سكان الدار البيضاء، وفي القاهرة يعيش ما يزيد عن المليون نسمة في حي المقابر ومثل عددهم في عشش أسوأ في محيط القاهرة، وأن ٢٧٪ من الأسر الأردنية تتراوح أحجامها بين ٥-٧ أفراد تعيش في غرفة واحدة، وبنسب مماثلة في القاهرة. (انظر : أبو عياش ١٩٨١ المراجع).

(٨) إن الفجوة بين الريف والحضر في العالم الغربي قد ضاقت ولم تعد تثير إشكالات كالتي نلمسها في الفروق الكبيرة في الوطن العربي، فريفيو الغرب ينظرون إلى وجودهم في الريف نظرة تجارية تقوم على ما تدره عليهم إقامتهم من أرباح وضمانات مستقبلية لأن الريف (كمضمون حضري لاينقصه شيء عما هو موجود في الحضر) ولولا الربح لتخلوا عن الزراعة لصالح مهن أكثر ربحا. بعكس سكان الريف العربي الذين تشدهم إلى الريف عوامل سوسيولوجية بالدرجة الأولى. (انظر : النوري ١٩٩٥ المراجع)

(٩) لم تظهر حتى الآن نتائج التعداد العام الذي أجراه المكتب المركزي للإحصاء عام ١٩٩٤ سوى بعض المؤشرات الأولية إضافة إلى المسح الديموغرافي المتكامل الذي جرى بالعينة الطبقية العنقودية المتعددة المراحل عام ١٩٩٣ على (٢٠) ألف أسرة.

(١٠) إن المعطيات الإحصائية الرسمية بما فيها معطيات التعددات العامة للسكان لا تعطي صورة دقيقة عن صافي الهجرة ونسبة المهاجرين، وأرقام هذه المعطيات هي في معظم الحالات أقل من الواقع. (انظر : خضر زكريا : الهجرة الداخلية في سورية. ١٩٨٥ المراجع).

(١١) تمتد (على سبيل المثال) الطبالة والدويلعة من طريق مطار دمشق غربا حتى حدود المليحة شرقا وتسكنها شريحة من ذوي الدخل المحدد والعمال ومجموعة كبيرة من الموظفين، ففي مجال التعليم مثلا : تقوم مديرية تربية دمشق بتخديم هذه المنطقة بعدد من المدارس الابتدائية المستأجرة وهي ضيقة وغير مستوفية للشروط اللازمة لاستخدامها كمدارس كونها في الأصل بيوت سكن تفتقر إلى أدنى الشروط الصحية... كما لا يوجد في المنطقة أية مدارس إعدادية أو ثانوية فنية أو مهنية... نشرة التنمية الحضرية، وزارة الإسكان والمرافق، دمشق. العدد(١) ١٩٩٥.

(١٢) تقر المذاهب الإسلامية الكبرى العزل أو تبيحه، ولا ترى فيه شيئا محرما، وقد اتفقت في هذا المجال : الحنبلية، والشافعية، والمالكية، والحنفية، والزيدية، والشيعة الجعفرية، والاسماعيلية، والاباضية. (نقلا عن بحوث مؤتمر الرباط ١٩٧١، ص ١٠٣ لبحوث علماء العالم الإسلامي). انظر المراجع.

(١٣) قام الدكتور سامي مدكور عميد كلية الفقه الإسلامي بجامعة القاهرة بدراسة هذه الآراء وتلخيصها. القاهرة ١٩٦٨.

المراجع

- أبو الشامات – مؤيد – اوغلي عصام الشيخ – وآخرون ١٩٨٩.
النتائج النهائية لمسح الهجرة الداخلية بالعينة في سورية، صندوق الأمم المتحدة للسكان – هيئة تخطيط الدولة، دراسة ص ٧،٢ دمشق.
- أبو الشامات مؤيد – أوغلي عصام الشيخ : ١٩٩٠.
استراتيجية الهجرة الداخلية في سورية، هيئة تخطيط الدولة: دراسة ١٧–١٨–١٩–٢٩– دمشق.
- أبو الشامات مؤيد : ١٩٩١
السياسات السكانية – ندوة المسألة السكانية– جامعة حلب، كلية الاقتصاد.
- أبو عياش عبد الإله : ١٩٨١ .
التحضر في الوطن العربي – التوزيع السكاني والتنمية في الوطن العربي– المعهد العربي للتخطيط، الكويت، ص ٨٦١.
- الاشقر أحمد : ١٩٩١ .
النمو السكاني والطلب على الخدمات – ندوة المسألة السكانية – جامعة حلب – كلية الاقتصاد .
- الأشقر أحمد – الحامض خالد – اوغلي عصام الشيخ : ١٩٨٩.
أثار الهجرة الداخلية على المناطق المرسلة– هيئة تخطيط الدولة– صندوق الأمم المتحدة للسكان، دمشق، ص ٤٨–٦٦.
- الكردي محمود : ١٩٨٤ .
التحضر – دراسة اجتماعية – دار قطري بن الفجاءة – قطر، ص٦٧،٢٥٦.
- الخريجي عبد الله – الجوهري محمد : ١٩٨٠ .
علم السكان – الهجرة – دار الشروق، جدة، ص.١٠٠، ١٠٨، ١٠٩، ١١٩ .
- العلواني مصطفى : ١٩٨٠ .
الإسقاطات السكانية في سورية حسب الحضر والريف، النشرة الاقتصادية للإيكوا، عدد (١٨)، ص ٥٥.
- العلواني، مصطفى : ١٩٨٢ علم التوزيع السكاني عند العرب، ص ١٠٣.
- المبيض ممدوح : ١٩٩٢ .
خصائص السكان والتوقعات المستقبلية في سورية – وزارة الثقافة، صندوق الأمم المتحدة للسكان، دمشق، ص ١٢،٧.
- المكتب المركزي للإحصاء : ١٩٩٤.
الوضع السكاني في سورية – الندوة العلمية حول السكان والتنمية – دمشق.
- المكتب المركزي للإحصاء : ١٩٩٤.
التقرير الأولي لنتائج المسح الاجتماعي في سورية، دمشق.
- النوري، قيس : ١٩٩٥.
مفارقات أعمال الريف في الفكر العربي المعاصر، دراسات عربية، يوليو/اغسطس، بيروت، ص ٣–١٧.
- المؤتمر البرلماني العربي : ١٩٨٩
إعلان دمشق – مؤتمر البرلمانيين للتنمية والسكان – دمشق.
- الأمم المتحدة : ١٩٨٨.
تقرير الأمم المتحدة للأنشطة السكانية، الموقف السكاني العالمي.
- الامم المتحدة : ١٩٩٤.
المؤتمر الدولي للسكان والتنمية – برنامج العمل – القاهرة، ص٦٦.
- المكتب المركزي للإحصاء : ١٩٩٣.
- المسح الديمغرافي الكامل، دمشق، ص ٢٨٨.
- جويجاتي، زهير : ١٩٩١.
التنمية والسكان والبيئة – لجنة البيئة والسكان بمجلس الشعب– دمشق، ص٣١.
- حلاق، محمد نادر : ١٩٨١ .

التوزيع السكاني والتنمية في الجمهورية العربية السورية، المعهد العربي للتخطيط، الكويت، ص ٢١-٥٧.
- حميدة، عبد الرحمن : ١٩٩١.
الحد الأمثل للسكان وعلاقته بالنمو السكاني في القطر بين الواقع الحالي والإسقاطات السكانية- ندوة المسألة السكانية- جامعة حلب، كلية الاقتصاد.
- حلاق، عمر : ١٩٩١.
التوزيع السكاني وعلاقته بالنمو السكاني - ندوة المسألة السكانية- جامعة حلب، كلية الاقتصاد.
- حمودة، أحمد : ١٩٨١.
محددات ظاهرة التحضر في الوطن العربي، المعهد العربي للتخطيط، الكويت.
- رسول اغا، وائق : ١٩٩١.
التطور السكاني والمائي في سورية - لجنة السكان والبيئة بمجلس الشعب، دمشق، ص ١١.
- زكريا، خضر : ١٩٨٥ .
الهجرة الداخلية في سورية نشوؤها وتطورها، جامعة الدول العربية - القاهرة، ص ٣٨، ٥٢ .
- زكريا، خضر، الضرير موسى : ١٩٩٧ السكان والتنمية (جامعة دمشق- مركز الدراسات السكانية، صندوق الأمم المتحدة للسكان)، دمشق، ص١٥٤- ١٥٦.
- عزام، هنري : ١٩٨٠ .
انماط روابط التحضر والنمو الاقتصادي في المنطقة العربية، المعهد العربي للتخطيط، الكويت.
- علي، إبراهيم : ١٩٩١ .
الخصائص الديموغرافية للسكان في سورية- لجنة السكان والبيئة بمجلس الشعب، دمشق، ص ١١.
- علي، إبراهيم : ١٩٩٤ .
الوضع السكاني في سورية - الندوة العلمية حول السكان والتنمية - دمشق.
- غنيم، أديب : ١٩٩٢.
دور الإعلام في معالجة المسألة السكانية- وزارة الثقافة، صندوق الأمم المتحدة للسكان، دمشق.
- قصاب، حسن نجوى : ١٩٩٢.
تغيير الأدوار والقيم الاجتماعية- وزارة الثقافة، صندوق الأمم المتحدة للسكان، دمشق. (ندوة)
- كنيدي، بول : ١٩٩٤ .
الاستعداد للقرن الواحد والعشرين، مكتبة مدبولي، القاهرة. ص٣٩ .
- منظمة العمل الدولية - جامعة دمشق : ١٩٩٢ .
الحركة السكانية والتخطيط الإنمائي- مهمات تخطيط التنمية- مجموعة باحثين، دمشق، ص ١٧-٣٢.
- منظمة العمل الدولية - جامعة دمشق: ١٩٩٢ .
الحركة السكانية والتخطيط الإنمائي- التأثيرات المتبادلة بين الهجرة السكانية وخطط التنمية، دمشق، ص ٩٠-٩٨.
- منظمة العمل الدولية - جامعة دمشق : ١٩٩٢.
الحركة السكانية والتخطيط الإنمائي- التحضر والتوزيع السكاني، دمشق، ص ١٠٦.
- مؤتمر الرباط : ١٩٧١.
الإسلام وتنظيم الأسرة - ندوة علماء المسلمين في العالم الإسلامي ٢٤-١٩-١٢-١٩٧١، الدار المتحدة للنشر - بيروت.
- هيئة تخطيط الدولة- المكتب المركزي للإحصاء : ١٩٨٧.
نتائج مسح الهجرة الداخلية، دمشق.

الأدب المقارن
والاتجاهات النقدية الحديثة

د. عبده عبود*

إن تاريخ الأدب المقارن في العالم هو تاريخ تفاعل هذا العلم مع الفكر النقدي وما يظهر فيه من اتجاهات ومذاهب. فقد استمد منها أسسه النظرية وتوجهاته التطبيقية. وكان ذلك التفاعل مصدراً رئيساً لما شهده الأدب المقارن من تطور وتجديد في صورة ظهور مدارس مقارنية، بدأت بما يعرف بالمدرسة الفرنسية، ولم تنته عند ما يعرف «بالمدرسة الأمريكية». فقد استندت «المدرسة الفرنسية» القديمة إلى المنهج التاريخي الوضعي في الدراسات الأدبية. أما «المدرسة السلافية» فقد اعتمدت على نظرية الأدب المادية الجدلية، وكانت «المدرسة الأمريكية» ثمرة من ثمار التلاقح بين الأدب المقارن و«النقد الجديد». كما استتبع ظهور «نظرية التلقي الأدبي» نشوء دراسات التلقي الإبداعي والنقدي في الأدب المقارن. وها هي «نظرية التناص» تحدث أصداء في الدراسات المقارنة. غير أن الأدب المقارن لم يتفاعل مع الاتجاهات

---

* كلية الآداب – جامعة البعث – حمص.

والمذاهب النقدية بالسرعة المطلوبة، وكثيراً ما تردد المقارنون في استخلاص المترتبات التطبيقية من التحولات النظرية التي شهدها الأدب المقارن. وهكذا نشأ خطر أن يصاب هذا العلم بالجمود النظري والعجف الطبيقي، وأن يفقد مكانته المركزية في الدراسات الأدبية الحديثة. ومن هنا تتأتى ضرورة مراجعة الأسس النظرية للأدب المقارن بصورة نقدية، وهو ما تطمح هذه الدراسة إلى المساهمة فيه.

١ - توطئة

الأدب المقارن، في أبسط مفاهيمه وتعريفاته، هو ذلك النوع من الدراسات الأدبية الذي يتمثل جوهره في إجراء مقارنات بين آداب قومية مختلفة، أي بين آداب كتبت بلغات متعددة. إن تجاوز حدود الأدب المكتوب بلغة واحدة هو المسألة الوحيدة التي لا خلاف حولها بين المقارنين على اختلاف اتجاهاتهم ومدارسهم، أما المسائل الأخرى فيمكن اعتبارها كلها خلافية. ولكن حتى حول هذا الحد الأدنى فإن الاتفاق غير كامل. فمن المقارنين من يريد أن يحصر المقارنة في أدبين قوميين لا غير، وهناك من يريد توسيع دائرة المقارنة لتشمل آداباً قومية متعددة، وهناك أخيرا من يدعو إلى مقارنة الأدب بالفنون الأخرى من موسيقى وتصوير وغيرهما، لا بل إلى مقارنته بميادين المعرفة الإنسانية كلها كالفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع.

لقد ضيقت الفئة الأولى ميدان الأدب المقارن، إذ حصرته في المقارنة بين أدبين قوميين فقط، كأن يقارن المرء بين الأدب الفرنسي والأدب الألماني، أو بين الأدب العربي والأدب الفارسي، وحجتها في ذلك هي أن مقارنات كهذه تفضي إلى نتائج محددة ومفيدة، وتخدم العلاقات الأدبية الثنائية، وبذلك فهي تخدم العلاقات الثنائية بين أمتين، كالفرنسيين والألمان، والعرب والفرس. أما الفئة الثانية فهي توسع دائرة المقارنة بين الآداب القومية بحيث تشمل الكثير من الآداب، كأن يدرس المرء علاقات الأدب الفرنسي بالأدب الألماني والإنكليزي والإسباني والإيطالي والروسي وغير ذلك من الآداب القومية. وحجة هذه الفئة هي أن العلاقات الأدبية تتجاوز الإطار الثنائي بطبيعتها، ويندر أن تكون ثنائية. فللأدب الفرنسي مثلاً علاقات بمعظم الآداب الأوروبية وبآداب غير أوروبية، فلماذا نحصر الدرس المقارن في مقارنته بأدب قومي واحد؟ أما الفئة الثالثة فلم تكتف بالدعوة إلى المقارنة بين الآداب بصورة تتجاوز حدود اللغات والثقافات والأقاليم، دون أن

تجعل من أي أدب قومي نقطة ارتكاز أو مركزاً، بل وسعت دائرة الأدب المقارن توسيعاً جذرياً، بحيث يشمل المقارنة بين الأدب وبين ظواهر غير أدبية. وبذلك أصبح البون بين الأدب المقارن كما تفهمه هذه الفئة وبين المفهومين الآخرين للأدب المقارن شاسعاً جداً. ترى أما زالت هناك قواسم مشتركة بين تلك المفاهيم؟ إن القواسم المشتركة المتبقية قليلة جدا وتتلخص في :

أ - تجاوز حدود الأدب القومي الواحد.

ب - المقارنة كوسيلة معرفية.

هذان هما الأمران المتفق عليهما بين المقارنين، وهما اللذان يجمعانهم في علم واحد، أو في فرع واحد من فروع الدراسات الأدبية، له مؤسساته الأكاديمية ودورياته وروابطه التي تتخذ من «الأدب المقارن» عنواناً لها. فالأدب المقارن هو إذاً عنوان عريض فضفاض يأوي تحت رايته دراسات أدبية متباينة ومتعارضة، لا بل متضاربة، في منطلقاتها وتوجهاتها وإجراءاتها ومناهجها وأهدافها. أما الوحدة التي يوحي بها مصطلح «الأدب المقارن»، فهي وحدة لا وجود لها إلا في الحدود الدنيا. وبالمناسبة فإننا لا نعد ذلك أمراً سلبياً، بل دليل تطور وديناميكية. فالتقدم في العلوم الإنسانية لا يتولد عن الانسجام والاتفاق والوحدة، بل يتأتى من الاختلاف والتناقض والتباين والصراع، وما تفرزه هذه العوامل من جدل وديناميكية.

والمقارنون مختلفون أيضاً حول الغاية من دراساتهم الأدبية المقارنة. لماذا نقارن أدبا قومياً بأدب قومي آخر، أو بآداب قومية عدة؟ لماذا نقارن الأدب بالموسيقى والرسم والفلسفة؟ ما هي الأهداف التي نود التوصل إليها من المقارنة؟ هل المقارنة هدف لذاته أم وسيلة للوصول إلى أهداف معرفية وعلمية؟ من حيث المبدأ فإن الأدب المقارن علم، وللعلم أهداف معرفية صرف بالدرجة الأولى. فالمعرفة مسوغ كاف لوجود أي علم. ونظراً لأن الأدب المقارن علم يقارن الآداب، وأن الأدب موضوعه، فإنه مطالب بأن يقدم مساهمة في معرفة موضوعه. أما إذا لم يقدم مساهمة كهذه، فإنه يفقد مسوغات وجوده، ويكون مصيره التهميش ثم الزوال. فما هي الأهداف المعرفية التي يحققها الأدب المقارن على صعيد معرفة الأدب؟ وأين تكمن خصوصيتها التي تميز الأدب المقارن عن سواه من مناهج الدراسة الأدبية؟

لا يقدّم الأدب المقارن إجابة موحدة عن هذا السؤال، بل تختلف الإجابة من مدرسة مقارنة إلى أخرى، ومن اتجاه مقارن إلى آخر، وذلك طبقاً للأسس النظرية والتوجهات التطبيقية لكل مدرسة

أو اتجاه. ومن هنا تتأتى ضرورة تفحص تلك الأسس والتوجهات ومراجعتها مراجعة نقدية. وهذا ما نحاول القيام به في هذه الدراسة، وإن يكن بصورة غير كاملة.

٢ - دراسات التأثير والمنهج التاريخي

يرى علماء الأدب المقارن الذين يحصرون ميدان هذا العلم في دراسة العلاقة بين أدب قومي معين وأدب قومي آخر أو مجموعة من الآداب القومية أن الهدف الذي يسعون إلى تحقيقه هو استقصاء ظواهر التأثير والتأثر بين الآداب القومية المقارنة: كأن يحدد المرء ماذا أعطى الأدب الفرنسي للأدب الألماني من مؤثرات وماذا أخذ منه. أما المكسب العلمي أو المعرفي الذي يحققه الأدب المقارن نتيجة لدراسة علاقات التأثير والتأثر بين الآداب فهو ذو طبيعة تاريخية. فعندما يدرس المقارنون ما تم بين الأدبين الفرنسي والألماني من تأثير وتأثر، فإنهم يقدمون بذلك مساهمة في كتابة تاريخ هذين الأدبين. إن الغرض من دراسة علاقات التأثير والتأثر هو إكمال كتابة تاريخ الآداب القومية. ومن خلال تلك المساهمة يضيف الأدب المقارن إلى تاريخ الآداب جانباً كان مؤرخو الآداب القومية قد أغفلوه. فقد كانوا يؤرخون لكل أدب قومي بمعزل عن الآداب القومية الأخرى، ولكأنه تاريخ التطور الداخلي لذلك الأدب فقط. لم يعر مؤرخو الآداب القومية اهتماماً لعلاقة كل أدب بالآداب القومية الأخرى، إلى أن جاء الأدب المقارن في صورته المبكرة، أي دراسات التأثير والتأثر، فسدّ تلك الثغرة في تأريخ الأدب، وبين أن تاريخ أي أدب قومي ليس مجرد تاريخ ما يجري ضمن ذلك الأدب من تطورات، بل هو أيضا تاريخ ما يتم بينه وبين الآداب القومية الأخرى من تبادل وتفاعل. وعند هذا الحد تنتهي مهمة الأدب المقارن، كما تصورها رواده وتابعوهم من ممثلي «المدرسة الفرنسية القديمة» في الأدب المقارن: إنه العلم الذي يؤرخ للعلاقات الخارجية بين الآداب[1].

ولكن ماذا عن الجوانب الجمالية والفنية والذوقية للأدب؟ ماذا عن البنى الداخلية للأعمال الأدبية؟ إن الأدب المقارن الذي اتخذ صورة دراسات التأثير والتأثر يكتفي بتأريخ العلاقات الخارجية للأدب، ولا يتطرق إلى الجوانب والأبعاد الجمالية الذوقية للأدب: فهو لا يحللها ولا يقيمها، وجل ما يفعله بشأنها هو أن يبين العلاقات الخارجية والوسائط والمؤثرات المرتبطة بها[2]. أما الأمور الجمالية والفنية فإن الأدب المقارن التقليدي (دراسات التأثير) يترك التعامل معها للنقد الأدبي، الذي يعده المعني الأول والأخير بالأبعاد الداخلية للأدب، فذلك هو مجال

اختصاصه. إن علاقة الأدب المقارن بالنقد الأدبي تبدو من هذا المنظور علاقة تقسيم عمل، فلكل من المنهجين مضماره المحدد الذي يعرف تخومه بدقة: فعلماء الأدب المقارن ليسوا نقاداً، والنقاد ليسوا مقارنين. وما يفصل الأدب المقارن عن النقد الأدبي لا يقتصر على حدود مضمار كل منهما، بل يشمل المنهجية والطريقة أيضاً. فللنقد الأدبي طرائقه في مقاربة مواضيعه، وللأدب المقارن- في صورته التقليدية - طرائقه التي تختلف جذرياً عن طرائق النقد الأدبي. فمنهجية الأدب المقارن منهجية تاريخية تجريبية، تتمثل في جمع الوثائق والأدلة والوسائط وكل ما يبرهن بصورة ملموسة ويقينية على وجود علاقات تأثير وتأثر بين أدبين قوميين أو أكثر[٣]. هكذا فهم الأدب المقارن مضماره ودوره ومنهجه على امتداد فترة طويلة من تاريخه، ساد فيها ما بات يعرف «بالمدرسة الفرنسية التقليدية»، التي دامت من أوائل القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين، عندما ظهرت في ساحة الأدب المقارن اتجاهات ومدارس جديدة، فهمت مضمار الأدب المقارن ووظيفته وأهدافه بصورة أخرى.

ولنظرة المدرسة الفرنسية التقليدية إلى دور الأدب المقارن وحقله العلمي ومنهجيته أسس وخلفيات نظرية وفلسفية، تأتي في المقدمة منها النزعة التاريخية في دراسة الأدب، تلك النزعة التي انتشرت على نطاق واسع في فرنسا وأوروبا على امتداد القرن التاسع عشر. يرى أصحاب هذه النزعة أن تاريخ الأدب هو، في جزء كبير منه، تاريخ مصادره (Quellen) ومواضيعه (Themen) ومواده الأدبية (Stoffe) التي تنتقل داخل الأدب القومي، وبين الآداب القومية بصورة يمكن دراستها وتتبعها بالوثائق والأدلة[٤]. فالدراسة المقارنة لتلك الآداب تدل على وجود علاقات تأثير وتأثر بينها على أساس من السببية الصارمة. إن انتقال مادة أدبية من أدب إلى أدب قومي آخر ليس مسألة عشوائية، بل هو علاقة تاريخية قائمة على السببية، وهذا ما على الأدب المقارن أن يبرهن عليه بصورة لا تقبل الجدال، أي أن يبين مصدر التأثر وواسطته ونتائجه.

ترافق انتشار النزعة التاريخية في الدراسات الأدبية مع انتشار نزعة أخرى، هي النزعة الوضعية (Positivismus)، وهي فلسفة ترى أن المعرفة الصحيحة هي التي تستند إلى قاعدة تجريبية أو إمبيرية قابلة للمراجعة بصورة عبر ذاتية. أما المعرفة التي تقوم على التخمين والحدس والتفكير والمقارنة فقط، فهي معرفة غير موثوقة ولا يعتد بها[٥]. انتقلت هذه النزعة إلى الدراسات الأدبية أيضا، ودعا أنصارها، وأبرزهم الناقدان الفرنسيان (سانت - بف) Sainte - Beuve و(تن) H. Tain ، إلى تحويل تلك الدراسات إلى علم موضوعي يقوم على أساس تجريبي كالعلوم

الأخرى[٦]. وقد عبرت النزعة الوضعية عن نفسها في الأدب المقارن من خلال دعوة «المدرسة الفرنسية التقليدية» إلى اعتماد المنهج التجريبي في دراسات التأثير والتأثر، وذلك بعدم الاكتفاء بتخمين وجود التأثير، بل البرهنة على وجوده بالأدلة والوثائق الملموسة التي لا تدع مجالاً للشك.

شكل هذا التواؤم بين النزعتين التاريخية والوضعية أساساً نظرياً لما يعرف بالمدرسة الفرنسية في الأدب المقارن، وهي مدرسة ترى في الأدب المقارن علماً يدرس علاقات التأثير والتأثر (أو التبادل) بين الآداب القومية بطريقة علمية صارمة. وقد أدى هذا الأساس النظري إلى ظهور اتجاه ساد الأدب المقارن ما يربو على قرن وربع القرن من الزمان، وحوّله إلى نوع من الدراسات الأدبية التي لا هم لها سوى تقصي علاقات التأثير والتأثر بين الآداب القومية بهدف المساهمة في تأريخها.

في ضوء الأرضية النظرية السابقة الذكر تحددت التوجهات التطبيقية للأدب المقارن فيما يعرف *بدراسات التأثير*، وصدر عدد كبير من الدراسات المقارنة التي يُستقصى فيها تأثر أديب معين كالألماني غوته بأديب أجنبي معين كشكسبير، أو بجنس أدبي محدد، أو بأدب قومي معين كالأدب الإنكليزي، أو بمادة أدبية محددة، أو بمدرسة أدبية كالرومانسية، إلى آخر ذلك من مواضيع.

من المؤكد أن هذا النوع من الدراسات قد سد فجوة في كتابة تاريخ الآداب القومية، تلك الثغرة التي خلفها التأريخ الذي حصر نفسه داخل حدود كل أدب قومي، وأغفل الامتدادات والأبعاد الخارجية التي تتجاوز الحدود اللغوية القومية للآداب. إن تأريخ أدب قومي ما، كالأدب الفرنسي، لا يجوز له أن يقتصر على أحقاب ذلك الأدب وأجناسه ومدارسه الفنية والفكرية وأعلامه.. إلخ. فتأريخ كهذا يغفل جانباً أساسياً من جوانب الأدب الفرنسي، ألا وهو علاقاته بالآداب الأوروبية الأخرى، كالأدبين اليوناني القديم والروماني، والأدب الإنكليزي والألماني والإسباني والروسي، كما يغفل علاقة الأدب المؤرخ بالآداب غير الأوروبية، كآداب شعوب العالم الثالث. من هذه الزاوية كان الأدب المقارن الذي مارسته المدرسة الفرنسية التقليدية في صورة دراسات التأثير مفيداً، فقد برهن على صحة مقولة تناساها كثيرون في غمرة تحمسهم لأدبهم القومي، واندفاعهم في الذود عن «أصالته» و«تفرده» و«خصوصيته» و«عبقريته». وسواء كان ذلك مقصوداً أم لا، فإن دراسات التأثير والتأثر قد برهنت على بطلان مقولة «الاكتفاء الذاتي» للآداب القومية واستقلالية تلك الآداب وتفردها. فليس هناك أدب قومي لم يتأثر بالآداب القومية الأخرى بصورة من الصور. كذلك فإن لأصالة الأدب القومي وخصوصيته وتفرده وعبقريته حدوداً. فقد دلت دراسات التأثير والتأثر على

أن هذه الأمور نسبية، وأن الآداب في حالة تفاعل وتبادل، وأخذ وعطاء، واستيراد وتصدير. وبذلك شكلت دراسات التأثير والتأثر رداً على دعاة التعصب القومي في الأدب الذين يزعمون أن أدبهم أصيل بصورة مطلقة، وخال من المؤثرات الغريبة. لقد ساهمت دراسات التأثير في تجاوز ضيق الأفق القومي في الدراسات الأدبية، فأضعفت بذلك الشوفينية الأدبية. وهذا مكسب مهم، إذا أخذ المرء في الاعتبار حقيقة أن تلك الشوفينية مكون رئيس من مكونات الشوفينية السياسية، التي كانت الأساس الايديولوجي للنازية والفاشية وغيرهما من الحركات والاتجاهات الدكتاتورية العنصرية الحديثة.

غير أن حصر الدراسات المقارنة فيما يمكن البرهنة عليه تجريبياً من ظواهر تأثير وتأثر، واستبعاد الجوانب الجمالية والذوقية للأدب من مضمار الدراسات المقارنة قد ضيق ذلك المضمار كثيراً، وحد في الوقت نفسه من جدوى تلك الدراسات ودورها العلمي والثقافي. لقد حوّل التوجّه التاريخي الوضعي عالم الأدب المقارن إلى مورّخ بالمعنى الصارم الضيّق للكلمة، أي إلى شخص يجمع الوثائق والمصادر والمنابع والوسائط المتعلقة بالعلاقات الخارجية للآداب، ومنعه من عقد أية مقارنات خارج ذلك الإطار بمعزل عن علاقات التأثير والتأثر، بدعوة أن ليس لتلك المقارنات قيمة معرفية. فقد شبه محمد غنيمي هلال - أبرز ممثلي مدرسة التأثير في الأدب المقارن العربي - مقارنات «عقيمة» كهذه بمن يقارن «زهرة بحشرة»، وتساءل عما إذا كانت مقارنة من هذا النوع تنطوي على أية فائدة علمية أو معرفية(٧).

لقد ضيّق الأدب المقارن التقليدي رقعة الدراسات المقارنة، إذ حصرها في قمقم التأثير والتأثر، كما أقام جداراً مصطنعاً بين الجوانب التاريخية وبين الجوانب الجمالية والذوقية لدراسة الأدب، أي بين تأريخ الأدب والنقد الأدبي، وهذه نقطة مقتل دراسات التأثير والتأثر. فدراسة الأدب دراسة تاريخية صرفة، تتجنب الخوض في الأمور النقدية بصورة مطلقة، هي ضرب من الوهم. فليس بوسع مؤرخ الأدب مهما كان موضوعيا، أن يتخلى بصورة تامة عن التذوق، واضعاً ذاتيته على الرفّ، وأن يجعل دراسته التاريخية خالية تماماً من الأبعاد النقدية. فطبيعة المادة التي يتعامل معها مؤرخ الأدب هي طبيعة رهيفة، تخاطب العواطف والأحاسيس وتثيرها، مما يجعل مسعى علمياً كهذا ضرباً من المستحيل، اللهم إلا إذا اقتصر تأريخ الأدب على سرد الوقائع والمعطيات الجافة. ولكن تأريخاً كهذا لا يستحق أن تطلق عليه تلك التسمية.

ومن ناحية أخرى فإن الزعم بأن مقارنة الآداب من زاوية التأثير أمر غير مجد علمياً ومعرفياً هو زعم لا صحّة له، بل العكس هو الصحيح. فمقارنة ظواهر أدبية متشابهة في آداب قومية مختلفة لم تقم بينها علاقات تأثير هو أمر مثير معرفياً، وتحد معرفي كبير لعلوم الأدب. إنّ تفسير ظواهر التشابه بين الآداب التي ترجع إلى علاقات التأثير أمر سهل، وذلك بمجرد إثبات الوسائط التي تم من خلالها ذلك التأثير. ولكن كيف نفسر ظواهر التشابه الملاحظة بين آداب لم تقم بينها علاقات تأثير، ولذلك لا يمكن إرجاعها إلى تلك العلاقات؟ ذلك هو السؤال الذي رفض الأدب المقارن التقليدي أن يجيب عنه، وأبعده عن دائرة الاهتمام بطريقة تعسفية. غير أن ذلك السؤال هو السؤال الذي انطلقت منه الاتجاهات والمدارس الجديدة في الأدب المقارن، كالمدرسة السلافية التي ركزت على «التشابهات التيبولوجية» والمدرسة الأمريكية التي اهتمت بدراسات «التوازي والتقابل» بين الآداب. وبرفض الأدب المقارن التقليدي (الفرنسي) الإجابة عن هذا السؤال، فإنه حصر الدراسات المقارنة في قمقم ضيّق، وسدّ أمامها إمكانات وآفاقاً رحبة للمقارنة. ولذلك لم يكن من الصعب ولا المستغرب أن توجه سهام النقد إلى الأدب المقارن التقليدي (دراسات التأثير)، وأن تعلو الأصوات التي تنادي بتجاوزه.

أما من الناحية الفعلية أو العملية فإن التوجه التاريخي الوضعي لدراسات التأثير لم يتمكن من أن يمنع المقارنين الذين يمارسون هذا النوع من الدراسات من القيام بنشاط تقييمي، أي بدور نقدي. فالمفاهيم نفسها قد تخون أصحابها. إن فعل «أثّر» يعني لغة ترك في الآخر أثراً، أي أن المؤثّر هو بالضرورة الطرف الفاعل والإيجابي. أما التأثر فهو التعرض للتأثير. «تأثّر به» يعني لغة «حصل منه على أثر» أو «ظهر فيه الأثر»(٨). والتأثر هو الانفعال، أي ردّة فعل على مؤثر خارجي، وهو سلوك سلبي. فالتأثر أمر إيجابي ضمناً، خلافاً للتأثير، فهو أمر سلبي، اعترف المرء بذلك أم لم يعترف. وبالفعل فإنّ دراسات التأثير والتأثر قد تحولت عملياً إلى شكل من أشكال دراسات «السرقات الأدبية»، يقوم فيها الطرف المتأثر بدور «السارق»، بينما يقوم الطرف المؤثر بدور «المسروق»، وبذلك يتحول الطرف المؤثر إلى الأصل أو «المنبع» أو «المصدر»، وهو لذلك الطرف الأصيل، خلافاً للطرف المتأثر، فهو التابع المقلّد الذي يفتقر إلى الأصالة. ولاعجب بعد ذلك من أن تورّط دراسات التأثير والتأثر في النقاش الدائر حول الأصالة، وهي قيمة نقدية(٩)، لا بل أن يصبح إثبات أصالة أدبنا القومي هدفاً رئيساً لتلك الدراسات(١٠). وهكذا تحولت دراسات التأثير إلى

شكل من أشكال النقد الأدبي، وسقط أحد المقومات المنهجية للاتجاه التاريخي الوضعي في الأدب المقارن.

ومن حيث تدري أو لا تدري لعبت دراسات التأثير دوراً قومياً. فهي تبيّن- في رأي الدكتور محمد غنيمي هلال – أصالة الأدب القومي[11]. وبدلاً من أن تكون وسيلة لتجاوز ضيق الأفق القومي، ها هي تخدم النزعة القومية، وبدلاً من أن تبيّن أن الآداب ليست مكتفية ذاتياً، بل تتبادل المؤثرات، انعكست الآية، وتحوّل الأدب المقارن التقليدي إلى وسيلة لإظهار «أصالة» الأدب القومي، أي استقلاليته وتميّزه عن الآداب القومية الأخرى.

من الناحية الفعلية تحوّلت دراسات التأثير والتأثر، على حد قول أحد منتقديها اللامعين، رينيه ويليك (Rene Wellek) إلى عملية «مسك الدفاتر» لنشاطات الاستيراد والتصدير التي تتم بين الآداب القومية [12]. وبموجب تلك «الدفاتر الثقافية» يمكن معرفة ما صدّره أدب قومي معيّن إلى آداب قومية أخرى، وما استورده منها. وبالطبع فإنّ التصدير أفضل من الاستيراد، في الثقافة أيضاً، والطرف المصدّر أو المرسل هو الأفضل والأقوى، وهو صاحب الفضل والأيادي البيضاء على الطرف المستورد (المستقبل الآخذ المتأثر). وهكذا خدمت دراسات التأثير والتأثر نزعة التباهي والتعالي القومي والإقليمي، وصار أهل كل أدب حريصين على إظهار تأثير أدبهم القومي في الآداب الأخرى وفضله عليها. وأحرز الفرنسيون قصب السبق في هذا المجال. فقد مكنتهم دراسات التأثير، التي كانوا قد ابتكروها وطوروها ورعوها، من إظهار ضخامة التأثير الذي مارسه الأدب الفرنسي على الآداب الأخرى، أوروبية كانت أم غير أوروبية[13]. أما على الصعيد الإقليمي فإنّ دراسات التأثير أظهرت أنّ تأثير الآداب الأوروبية على الآداب غير الأوروبية كبير جداً، وهو يفوق بكثير تأثر الآداب الأوروبية بآداب القارات الأخرى. في الحالة الأولى خدمت دراسات التأثير نزعة التعالي الثقافي الفرنسية، وهي نزعة قومية توسعية، شكلت في الماضي مقوماً من مقومات الايديولوجيا الاستعمارية الفرنسية، وهي تشكل اليوم الأساس الفكري والثقافي لما يعرف «بالفرانكوفونية». والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الحالة الثانية. فقد خدمت دراسات التأثير نزعة «المركزية الأوروبية» (Eurozentrismus) وهي نزعة متعالية توسعية، شكلت مكونا مهما من مكونات العقلية الاستعمارية الأوروبية، وما زالت إلى اليوم تخدم مساعي الهيمنة الثقافية الأوروبية. لقد عززت دراسات التأثير نزعة المركزية والتفوق لدى الفرنسيين والأوروبيين على حدّ سواء، وكان هذا موضع نقد من جانب خصوم المدرسة التقليدية في الأدب المقارن داخل

فرنسا وخارجها. وكان في مقدمة من انتقدها من الفرنسيين المقارن الكبير رينيه اتيامبل (Rene Etiemble)، وهو مقارن ذو أفق إنساني رحب، يرى أن حدود الإنسانية لا تنتهي عند حدود أوروبا، وأن الأدب العالمي لا يتطابق مع الأدب الأوروبي ولا يقتصر عليه(١٤). فقد حذّر اتيامبل من المركزية القومية والإقليمية للأدب المقارن التقليدي، ومن ابتعاده عن جوهر الأدب. وقد شكل ذلك النقد خطوة مهمّة نحو تجاوز الاتجاه التاريخي الوضعي في الأدب المقارن.

مهما يكن من أمر فإن الأساس النظري لدراسات التأثير قد تداعى نتيجة ماوجّه إليه من نقد. فالنزعة التاريخية التي بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر قد انحسرت، وكذلك أفل نجم الفلسفة الوضعية. وهكذا اتضح أن كتابة تاريخ الأدب القومي مسألة تنطوي على إشكالية كبيرة، وذلك لأسباب عدة، منها أن مفهوم «الأدب القومي» نفسه مفهوم إشكالي وخلافي. ما هو الأدب القومي؟ أهو مجموع ما كتب بلغة واحدة من أعمال أدبية؟ ولكن هناك كيانات قومية متعددة يكتب أبناؤها بلغة واحدة، كالإنكليزية والفرنسية والإسبانية. فهل تشكل آداب كل من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وكندا واستراليا ونيوزيلاندا وايرلاندا أدباً قومياً واحداً؟ وهل تشكل آداب فرنسا والكانتون الناطق بالفرنسية من سويسرا ومقاطعة كويبك الكندية وبعض الأقطار الإفريقية الناطقة بالفرنسية أدباً قومياً واحداً؟ وهل يمكن اعتبار آداب إسبانيا ومعظم أقطار أمريكا الجنوبية أدباً قومياً واحداً؟ وبالمقابل هناك كيانات قومية تسود فيها تعددية لغوية. ففي سويسرا يكتب الأدباء بثلاث لغات هي الألمانية والفرنسية والإيطالية. فهل نتحدث عن أدب قومي أم عن آداب قومية سويسرية؟ والشيء نفسه يمكن أن يقال عن كندا والعراق والهند وأقطار كثيرة، تشكل من الناحية السياسية كيانات قومية، ولكنها تستخدم لغات متعددة في كتابة الأدب. وأخيراً لابد من التساؤل: ألا تتجاوز معظم الظواهر الأدبية حدود الأدب القومي الواحد؟ هل تقتصر الأجناس والتيارات والمدارس الأدبية على أدب قومي دون سواه؟ إذا كان الجواب بالنفي، فما معنى الحديث عن «أدب قومي»؟ وضمن أية حدود وقيود يمكن أن يستخدم هذا المفهوم؟

ومن جهة أخرى فإن علامة استفهام كبيرة قد ارتسمت على تاريخ الأدب نفسه. هل يمكن إيواء عدد كبير جداً من الأعمال الأدبية ضمن حظيرة تاريخية واحدة؟ إذا كان تاريخ الأدب هو عرض ما هو مشترك بين الأعمال الأدبية، ألا يؤدي ذلك بالضرورة إلى صرف النظر عن خصوصية كل عمل من تلك الأعمال، أي عن أهم ما فيها؟ وهل يتسع أي تاريخ أدب لعرض الأعمال الأدبية كلها التي تنتمي إلى ذلك الأدب؟ كذلك فإن المقاربات النقدية الحديثة تنطلق من داخل النصوص الأدبية،

أي من علاقاتها وبناها ومكوناتها الداخلية، وليس من علاقاتها الخارجية، ترى ألا يؤدي ذلك بالضرورة إلى وضع حد لأي شكل من أشكال تأريخ الأدب؟ لقد أصبح تأريخ الأدب مسألة إشكالية، وعملاً تحوم حوله الشكوك، وتوجه إليه الانتقادات، لا بل لم يعد أمراً ممكناً في نظر الكثيرين. ومن الطبيعي أن ينعكس ذلك على علم يرى وظيفته في إكمال كتابة تاريخ الآداب القومية، أي على الاتجاه التاريخي الوضعي (أو المدرسة الفرنسية التقليدية) في الأدب المقارن.

أما الفلسفة الوضعية التي مدت الأدب المقارن التقليدي بقسم من أساسه النظري، فقد تعرضت بدورها لانتقادات شديدة من جانب الاتجاهات الفلسفية الجدلية أو الديالكتيكية، مما جعل موقفها بالغ الصعوبة. ولئن كانت الوضعية قد عادت إلى الظهور حديثاً في صورة الوضعية الجديدة (Neopositivvismus)، فإن زمن الوضعية القديمة قد ولى إلى غير رجعة[١٥].

وأخيراً وليس آخراً فقد ظهرت اتجاهات ومناهج نقدية جديدة، كالنظرية المادية (الماركسية) للأدب، والبنيوية، والنقد الجديد ونظرية التلقي ونظرية التناص، وغير ذلك من الاتجاهات التي تعارضت مواقعها الفكرية مع منطلقات الأدب المقارن التقليدي[١٦]. وقد سجّلت هذه الاتجاهات انتقادات جذرية وجوهرية على دراسات التأثير والتأثر، فأكملت بذلك سحب البساط النظري والمنهجي من تحتها. ونتيجة لتفاعل الأدب المقارن مع تلك الاتجاهات النقدية ظهرت مدارس مقارنية جديدة، نافست المدرسة الفرنسية القديمة، وقدّمت بدائل لها.

ولكن هل يعني ذلك أنّ دراسات التأثير والتأثر قد توقفت، ولم يعد هناك من يمارسها، بعد أن تعرضّت أسسها النظرية لكل تلك الضربات؟ ثمة ما يدل على أنّ دراسات التأثير في شكلها التقليدي قد تراجعت في أوروبا وفي الأقطار الغربية عموماً، لا بل إنّ مفهوم «التأثير» نفسه (EINFLUSS / INFLUENCE) قد أصبح موضع ارتياب. ومن يستعرض الدوريات المتخصصة في الأدب المقارن، والإصدارات الجامعية وغير الجامعية المتعلقة بهذا المضمار، يجد أن مصطلح «التأثير» قد أصبح من مخلفات الماضي، وقد اختفى من الدراسات الأدبية المقارنة إلى حد بعيد. أما العالم العربي فإن الدلائل تشير إلى أنه لم يواكب تلك التطورات. فدراسات التأثير والتأثر العربية شهدت حديثاً عصرها الذهبي، حيث يمكن القول إنّ معظم ما أنتجه المقارنون العرب من دراسات مقارنة تطبيقية يدخل في باب دراسات التأثير[١٧]. ماتفسير ذلك؟ لماذا لم يتماش الأدب المقارن في العالم العربي مع التوجه العلمي إلى الإقلاع عن دراسات التأثير؟ لماذا

تزدهر دراسات التأثير العربية، في الوقت الذي تكاد فيه تختفي في العالم بأسره، حتى في فرنسا، بلد المنشأ بالنسبة لهذا النوع من الدراسات؟

لهذه الظاهرة أسباب متعددة، أولها أنّ هذا النوع من الدراسات هو الأسهل منهجياً وتطبيقياً، لا بل إنه أوضح المناهج المقارنة وأسهلها إطلاقاً. فهو من الناحية التطبيقية عمل توثيقي بالدرجة الأولى، يتمثل في جمع المادة التاريخية التي تدلّ على وجود علاقة تأثير وتأثر بين أدب قومي ما وأدب قومي آخر أو آداب قومية أخرى. ومن جهة أخرى فإنّ دراسات التأثير يمكن أن توظف بسهولة في النقاشات والمعارك الأدبية والنقدية الدائرة في الوطن العربي حول قضايا أدبية كقضية الأصالة والتقليد والتبعية والمثاقفة في الأدب العربي الحديث. إن الباحث المقارن الذي يستطيع البرهنة بصورة تجريبية مدعمة بالوثائق على مدى تأثر مسرحي عربي كسعد الله ونوس بمسرح الألماني (بريشت) (B. Brecht)، وعلى تأثر العديد من الروائيين والقاصين العرب بأدب النمساوي فرانز كافكا (Franz Kafka)، يستطيع أن يجعل من حجم التأثير معياراً للحكم على مدى أصالة المتأثرين. فكلما كبر التأثير قلّت الأصالة وفقاً للتصور السائد. وللأسف فإنّ بعض النقاد العرب يستخدمون دراسات التأثير للطعن في أصالة الأدباء العرب، والحطّ من قدرهم الإبداعي، وذلك بإظهارهم في مظهر المقلدين للأدباء الأجانب. وهكذا حلّت دراسات التأثير عملياً محل دراسات «السرقات الأدبية». فالهدف واحد والنتيجة واحدة في الحالتين، ألا وهي التقليل من شأن الإنجازات الفنية والفكرية للأدب العربي الحديث، والنيل من أصالته، ووضعه في دائرة «التبعية الثقافية» و«الغزو الثقافي» و«الفكر المستورد». ولسوء الحظ فإنّ بعض المقارنين العرب يتصرفون وكأنهم «شرطة الأدب» التي تسعى إلى ضبط الأدباء العرب «في الجرم المشهود»، ألا وهو جرم التأثر بالآداب الأجنبية. ترى ألا يشكل هذا الدور الثقافي البوليسي حافزاً لإنجاز المزيد من دراسات التأثير؟

ومن جهة ثانية فإن استبدال دراسات التأثير بنوع آخر من الدراسات المقارنة، نوع يعتمد نظرياً على المناهج النقدية الحديثة والمعاصرة، كنظرية الأدب الجدلية والنقد الجديد ونظرية التلقي ونظرية التناص.. إلخ، ليس بالأمر السهل. فهو يتطلب استيعاب تلك المناهج استيعاباً وافياً من جهة، وتطوير القدرة على استخدامها تطبيقياً في الدراسات الأدبية المقارنة من جهة أخرى[١٨]. غير أن استيعاب الفكر النقدي العالمي في الوطن العربي، وإن كانت سرعته تختلف من قطر لآخر، يتم ببطء شديد. فالحواجز اللغوية والثقافية بين العرب والعالم كبيرة جدا، وهي تعيق التفاعل

الثقافي حتى في مضمار الأدب المقارن. كذلك فإن تأصيل المناهج النقدية المعاصرة، وتوظيفها تطبيقيا في الدراسات المقارنة العربية، ليس بالأمر السهل أيضاً، خصوصاً وأن بعضاً من تلك المناهج لم يطور بصورة وافية إجراءات تطبيقية خاصة بالأدب المقارن. وحتى إذا استوعب المرء الاتجاهات المقارنة الحديثة المنبثقة عن الفكر النقدي الحديث، ليس هناك ما يضمن أن تستخدم تلك المناهج تطبيقياً بصورة مناسبة، وألا يظل الالتزام بها نظرياً لا تطبيقياً، بدليل أن بعض ممثلي المدرسة الأمريكية في الأدب المقارن العربي، قد نحوا في دراساتهم التطبيقية منحى دراسات التأثير والتأثر الفرنسية التقليدية. وأفضل مثال على ذلك هو الدكتور حسام الخطيب، الذي روج أفكار المدرسة الأمريكية في العالم العربي، ولكنه نهج نهجاً فرنسياً تقليدياً على صعيد التطبيق[١٩].

هناك إذن تأخّر وتقصير في استيعاب المناهج والاتجاهات الجديدة في الأدب المقارن العالمي، وذلك في سياق التقصير والتأخر الحاصلين في استيعاب الفكر النقدي العالمي بصورة عامة، وهناك قصور في استخدام تلك المناهج تطبيقياً في الدراسات المقارنة العربية[٢٠]. وعلى أية حال فإن دراسات التأثير العربية تعيش حالياً فترة ازدهار. وقد ظهر على هذا الصعيد اتجاهان: اتجاه يركز على تأثير الأدب العربي (والثقافة العربية) على الآداب الشرقية وتأثره بها، وفي مقدمة تلك الآداب الأدبان: الفارسي والتركي. أما الاتجاه الثاني فهو يركز على تأثر الأدب العربي بالآداب الشرقية والإسلامية. فيما يتعلق بالمحور الأول، أي علاقة الأدب العربي بالآداب الشرقية والإسلامية، حظي الأدب الفارسي بالقسط الأعظم من اهتمام الباحثين وجهودهم، فدرس تأثر الأدب العربي القديم بالثقافة الفارسية، وتأثر الأدب الفارسي بالأدب العربي والثقافة العربية عموماً. ومن أبرز المواضيع التي تمحورت حولها الدراسات المقارنة موضوع «ليلى والمجنون» في الأدبين العربي والفارسي[٢١].

ومن المؤكد أن هذه الدراسات (بصرف النظر عن منهجيتها) قد ساهمت في توضيح بعض من جوانب العلاقات الأدبية والثقافية بين الأمتين الجارتين العربية والفارسية، وهذا أمر جدير بالترحيب. فالحوار الثقافي بين هاتين الأمتين المرتبطتين ارتباطاً مصيرياً ضرورة ملّحة. إلا أن الدراسات المقارنة بين الأدبين العربي والفارسي، حتى وإن أخذت شكل دراسات تأثير وتأثر، غير كافية. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الدراسات المقارنة بين الأدبين العربي والتركي. فالعلاقات بين أدبي هاتين الأمتين الجارتين تستحق مزيداً من الاهتمام. أما السبب في قصور تلك الدراسات

فهو هيكلية دراسة اللغات والآداب الأجنبية في الجامعات العربية. فهي تتمحور حول الأدبين الإنكليزي والفرنسي، وتغفل دراسة وتدريس آداب شعوب تجمعنا بها روابط التاريخ والجوار[٢٢].

أما المحور الثاني لدراسات التأثير والتأثر العربية فهو علاقة الأدب العربي بالآداب الأوروبية، أي تأثره بها وتأثيره فيها. وقد برزت على هذا الصعيد مواضيع استأثرت باهتمام الباحثين وجهودهم. فعلى صعيد تأثر الآداب الأوروبية بالأدب العربي وبالثقافة الإسلامية حظي موضوع المصادر العربية والإسلامية في «الكوميديا الإلهية» لدانتي (Dante) باهتمام كبير من جانب المقارنين العرب، وكانت «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري وقصة «الإسراء والمعراج» أهمّ المصادر التي سعى المقارنون العرب لإثبات تأثر دانتي بها. فقد صدرت دراسات عدة حول هذا الموضوع، مما جعل منه مركز استقطاب لبحوث التأثير العربية[٢٣]. ومن المواضيع التي حظيت بقسط وافر من اهتمام المقارنين العرب تأثير حكايات «ألف ليلة وليلة» في الآداب الأوروبية. إنّ رحلة تلك الحكايات إلى أوروبا، وما مارسته هناك من تأثير، هو أمر مثير حقاً، وقد تناوله باحثون عدة، درسوا ذلك التأثير في آداب قومية أوروبية مختلفة [٢٤].

ولابدّ من الإشارة أخيراً إلى موضوعين آخرين استقطبا اهتمام دراسات التأثير العربية، هما: تأثر «شعر التروبادور» الأوروبي بشعر الغزل العربي، وتأثر أدب القصة والرواية الأوروبي بفن المقامة.

لاشك في أن لدراسات التأثير العربية دوافع معرفية وعلمية، ولكن من الواضح أيضا أن لها دوافع ايديولوجية تتلخص في السعي لدحض فكرة التفوق الأدبي والثقافي الأوروبي، وذلك بإظهار فضل العرب على الأوروبيين، وأن شمس العرب تسطع على الغرب، ليس علمياً وفلسفياً فحسب، بل أدبياً أيضاً[٢٥]. إنّ هذه الدراسات هي ردة فعل عربية على المركزية الأوروبية وعلى مساعي الهيمنة الأوروبية الغربية، ولاشك أن هذا الدافع مشروع، ويمكن أن يوضع في سياق الدفاع عن «الأمن الثقافي» العربي، وأن ينظر إليه في إطار المحافظة على الهوية الثقافية العربية المهددة بالتمزيق نتيجة لما يمارسه الغرب من توسع وهيمنة ثقافيين.

إنّ دراسات التأثير العربية هذه هي انتفاضة طرف مهدد ثقافياً ضد طرف توسعي يمارس الهيمنة الثقافية، ويسعى لمحو الهوية الثقافية العربية والقضاء عليها، كي يستكمل سيطرته الاقتصادية والسياسية والعسكرية على المنطقة العربية، التي يعدها منطقة «مصالح حيوية» له، ويعمل على السيطرة عليها بصورة كاملة.

ولكن رغم تفهمنا الكامل للدوافع القومية المشروعة لهذا النوع من دراسات التأثير العربية، فإننا نرى أن تلك الدراسات لم تنج من المآخذ التي أخذت على دراسات التأثير الفرنسية والأوروبية، وينطبق عليها النقد الذي وجه إلى تلك الدراسات. فنحن لا نستطيع أن نقيس بمكيالين، فنرفض دراسات التأثير الفرنسية والأوروبية، لأنها تخدم نزعة المركزية الفرنسية والأوروبية، ونجيز دراسات التأثير العربية التي تخدم أيضا نزعة قومية أو مركزية. كذلك فإن التحفظات المنهجية والنظرية التي سُجّلت على دراسات التأثير الفرنسية والأوروبية، يجب أن تسجل أيضا على دراسات التأثير العربية. فزمان هذا النوع من الدراسات قد ولّى.

هذا عن الدراسات المقارنة المتعلقة بتأثير الأدب العربي في الآداب الأوروبية، فماذا عن الدراسات التي تتخذ من تأثر الأدب العربي بالآداب الأوروبية موضوعاً لها؟ إن هذه الدراسات كثيرة، وهي في ازدياد مستمر، وذلك على خلفية أن تاريخ الأدب العربي الحديث هو - في جزء كبير منه - تاريخ تأثره الإبداعي بالآداب الأوروبية. فقد تمخضت المثاقفة التي نشأت بين العرب وأوروبا، ولم تزل مستمرة منذ أواسط القرن التاسع عشر، عن تحولات جذرية في الأدب العربي، سواء من ناحية أجناسه الأدبية، أو من ناحية اتجاهاته الفنية والفكرية. فعلى صعيد الأجناس الأدبية ظهرت في الأدب العربي أجناس لم تكن موجودة فيه قبل ذلك، كالمسرحية والرواية والقصة القصيرة والأقصوصة والقصة الشعرية. وعلى الصعيد الفني انتشرت في الأدب العربي تيارات أدبية أوروبية الأصل، كالرومانسية والبرناسية والواقعية الاشتراكية والرمزية والسريالية. أما على الصعيد الفكري فقد انتقلت إلى الأدب العربي اتجاهات فكرية ذات منشأ أوروبي، كالماركسية والوجودية والليبرالية. لقد تأثر الأدب العربي تأثراً عميقاً واسع النطاق بالآداب الأوروبية وبالثقافة الأوروبية، وهذا يجعل من دراسة هذه الظاهرة أمراً مسوغاً. وبالفعل صدرت أبحاث ودراسات عدة مقارنة حول دور التأثر بالرواية الأوروبية في نشوء الرواية العربية وتطورها، وفي نشوء المسرحية العربية وتطورها، وفي تطور الشعر العربي الحديث. كما ظهرت أبحاث مقارنة حول تأثر الأدب العربي الحديث ببعض الاتجاهات الفنية والفكرية الأوروبية[٢٦].

لئن كان حجم تأثر الأدب العربي الحديث فنياً وفكرياً بالآداب والثقافة الأوروبية يسوغ القيام بدراسات حول هذا الموضوع، فإنه يحق للمرء أن يتساءل عن المراد من دراسات التأثير هذه. هل المقصود بها هو إظهار تبعية الأدب العربي الحديث للآداب الأوروبية، وضخامة تأثير تلك الآداب فيه، وذلك بغرض التصدي لتلك التبعية، والسعي للتحرر منها، وصولاً إلى أدب عربي أصيل

وناضج؟ أم المقصود بهذه الدراسات هو إظهار ما يدين به الأدب العربي الحديث للآداب الأوروبية والغربية اعترافاً بفضل تلك الآداب وثقافاتها، وذلك عبر الإقرار بأنه قد كان لتأثر الأدب العربي الحديث بالآداب المذكورة دور حاسم في تحديث الأدب العربي وتطويره، وهذا ينطوي على اعتراف بالتبعية وتلذذ بها[٢٧]؟ هل تريد دراسات التأثر هذه أن تظهر للأوروبيين أن لهم الفضل في النهوض بالأدب العربي، بغية تملق مشاعر المركزية والتفوق التي يكنّونها؟ لا نريد أن نعطي إجابات تنطوي على أحكام تعميمية، لأن أحكاماً كهذه قد تكون تعسفية، ولكن لا يسعنا إلا أن نشير إلى أن دراسات التأثر المشار إليها ترضي مشاعر المركزية الأوروبية المترسخة في نفوس قسم من الأكاديميين الأوروبيين وفي الرأي العام الغربي. غير أن الأهم من ذلك هو أن تلك الدراسات تنتقص من أهمية الجهود الإبداعية الحديثة التي بذلها الأدباء العرب، وذلك من خلال التركيز على ما يدين به الأدب العربي الحديث للآداب الأوروبية، لا على ما أنجزه ذلك الأدب جمالياً وفكرياً. وهناك حالات استخدمت فيها مسألة المؤثرات الأجنبية في الإساءة إلى بعض الأدباء العرب والحط من قدرهم بصورة مباشرة، وذلك بإظهار الأديب العربي في صورة مقلد أو سارق[٢٨].

ومهما تكن أهداف دراسات تأثر الأدب العربي الحديث بالآداب الأوروبية ونتائجها، فإن تلك الدراسات تقوم على منهج علمي عفا عليه الزمن. وهي لاتخدم تطور الأدب العربي الحديث، لأن نتيجتها الحتمية هي التعتيم على إنجازاته الجمالية والفكرية، وإبراز جوانب التقليد فيه على حساب جوانب التجديد والأصالة. إنها تضع الأدب العربي الحديث في موقع المتأثر المنفعل، لا في موقع الذات الفاعلة المؤثرة المتجددة. وكما انحسرت دراسات التأثير والتأثر في الأدب المقارن الفرنسي والأوروبي، رغم أنها تخدم نزعة المركزية الفرنسية والأوروبية، فإنّ دراسات التأثير والتأثر العربية، خصوصاً تلك التي تدور حول تأثر الأدب العربي الحديث بالآداب الأوروبية والغربية، ستنحسر أيضاً، وستفسح المجال لدراسات مقارنة عربية تستند إلى مناهج نقدية أحدث، وتنسجم مع الحاجات والمصالح الثقافية العربية بصورة أفضل.

٣ - التشابهات التيبولوجية والمذهب المادي الجدلي

وفي مقدمة الاتجاهات النقدية ونظريات الأدب التي تتعارض مواقعها مع مواقع المدرسة الفرنسية التقليدية في الأدب المقارن ومع دراسات التأثير والتأثر: الاتجاه الماركسي أو نظرية

الأدب الماركسية، تلك النظرية التي تسمى أحياناً «مادية» وأحياناً «جدلية» أو «ديالكتيكية»(٢٩). فمن المعروف أن الفلسفة الماركسية، باعتبارها فلسفة مادية ديالكتيكية تاريخية، قد انتقدت الفلسفة الوضعية ورفضتها بشدة، وعدّتها اتجاهاً فلسفياً بورجوازياً. ولا عجب في ذلك. فالماركسية هي وريثة فلسفة هيجل الجدلية، وهي فلسفة تملك نظرة شمولية إلى الكون والمجتمع والثقافة والأدب. وهي ترى أن التطور التاريخي ليس عشوائياً، بل هناك قوانين وقواعد تتحكم فيه وتوجهه، وعلى رأس تلك القوانين قانون الصراع الطبقي. فالتاريخ من وجهة نظر ماركسية ليس تكراراً للماضي، بل حركة موجهة، حركة تجاوز وانتقال مما هو قائم إلى مرحلة أعلى وأرقى من مراحل التطور الناجم عن قوانين الجدل أو الديالكتيك. وتقول النظرية الماركسية بوجود علاقة جدلية بين القاعدة المادية أو البناء التحتي للمجتمع، وبين البناء الفوقي الذي تشكل الثقافة والأدب أهم مكوناته. وفي نظرتها إلى العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي، أي بين المجتمع والثقافة، ترجح النظرية الماركسية كفة الطرف الأول، أي البناء التحتي والمجتمع، وترى فيه الطرف الرئيس في المعادلة الجدلية. فالوجود المادي يحدد الوعي الاجتماعي، والبناء التحتي يتحكم في البناء الفوقي، أي في الثقافة والأدب، ويوجه مسارهما. صحيح أن البناء الفوقي يؤثر في البناء التحتي، ولكنه يتأثر به بدرجة أكبر، ويظل البناء التحتي الطرف الرئيس في العلاقة الجدلية بين البناءين(٣٠).

والأدب من وجهة نظر ماركسية، جزء من البناء الفوقي للمجتمع، يواكبه ويتطور بتطوره، ولذا فإن دراسة الأدب لا يجوز أن تتم بمعزل عن دراسة المجتمع، والتطورات الفنية والفكرية التي تظهر في الأدب لا يجوز أن تدرس بمعزل عن دراسة التطورات الاجتماعية. فالتطور الأدبي لا يتم بفعل العوامل الأدبية الداخلية وحدها، بل بفعل تفاعل الأدب مع المجتمع وتعبيره عما يجري فيه من تطورات. إن تفسير الظواهر الأدبية المهمة، كنشوء وتطور الأجناس والتيارات الأدبية، لا يكون بإرجاعها إلى أسباب أدبية داخلية فحسب، بل بربطها بالمسببات الاجتماعية التي أحاطت بنشوئها وتطورها. أمّا الفلسفة الوضعية فهي لا تتفق مع الفلسفة الماركسية ونظرية الأدب الماركسية حول أي من مقولاتها، والتعارض بين الفلسفتين تعارض جذري. فما من فلسفة انتقدت الفلسفة الوضعية بالقوة التي انتقدتها بها الفلسفة الماركسية التي يعد نقد الوضعية جانباً رئيساً من جهودها النظرية، مما حوّل الخلاف بين الفلسفتين إلى واحد من أهم النقاشات في الفلسفة الحديثة(٣١).

كان من الطبيعي أن يحصل تناقض جذري بين أدب مقارن أساسه النظري هو النزعة التاريخية والفلسفة الوضعية، أي المدرسة الفرنسية التقليدية في الأدب المقارن، وبين نظرية الأدب الماركسية التي تقوم على الفلسفة المادية الجدلية التي ترى في الأدب شكلاً من أشكال الوعي الإنساني الذي يعكس الوجود الاجتماعي المادي للناس مثلما تعكس المرآة الأشياء(٣٢). فنظرتا هذين الاتجاهين إلى الأدب وقضاياه متعارضتان كل التعارض. صحيح أن الاتجاهين كليهما يقولان بتاريخية الأدب، وبإمكانية كتابة تاريخ الأدب، ولكن شتان بين تصوريهما لذلك التاريخ! فالمدرسة الفرنسية التقليدية في الأدب المقارن لا تهتم إلا بما ينجم عن عوامل التأثير والتأثر من نتائج أدبية، أما الاتجاه الماركسي فهو يرى أن هناك قوانين تتحكم في حركة الأدب وتاريخه. فتطور الأدب لا يتوقف على عوامل التأثير والتأثر، ولا ينجم عنها بقدر ما هو ضرورة حتمية يمليها تطور المجتمع، أي البناء التحتي بالدرجة الأولى، والبناء الفوقي بدرجة أقل. وهذه القوانين عامة، تسري على الآداب كلها. أما الفروق بينها فهي ترجع إلى فروق في درجات التطور الاجتماعي، وهي لا تلغي القوانين العامة لتطور الآداب والمجتمعات. فما يبرز في أحد الآداب من ظواهر أدبية مهمة، كالأجناس الأدبية، والاتجاهات الفنية، في وقت مبكر، نتيجة لتقدم المجتمع الذي يحتضن ذلك الأدب، يظهر حتماً في الآداب الأخرى، لا بفعل علاقات التأثير والتأثر فحسب، بل بالدرجة الأولى نتيجة لتوافر الشروط والمقدمات الاجتماعية في المجتمعات التي تحتضن تلك الآداب، وإن يكن بفارق زمني قد يطول أو يقصر. فمسألة التطور الأدبي مرتبطة بالتطور المجتمعي، وهي مسألة وقت فقط. إن الآداب تمر بالمراحل التاريخية نفسها، وتشهد ظهور الأشكال الأدبية الرئيسية نفسها، من أجناس وتيارات أدبية وما إلى ذلك، مما يعني أنها تمر بمراحل التطور نفسها، ولكن ليس بصورة متزامنة. فهناك قانون يحكم تطور المجتمعات والآداب على حد سواء، هو قانون عدم التزامن (Ungleichzeitigkeit).

والماركسية نظرية عالمية أو أممية، ترى أن مقولاتها تنطبق على المجتمعات والثقافات كلها. صحيح أنها لا تنكر الخصوصية القومية للآداب والثقافات، لأنها تعبر عن أوضاع اجتماعية مشتركة بين المجتمعات البشرية، ولكنها لا توليها أهمية كبيرة. فالأساس هو التشابه بين الآداب والثقافات لأنها تعبر عن أوضاع اجتماعية مشتركة بين المجتمعات البشرية. وهذه المجتمعات متشابهة برغم ما بينها من فوارق قومية. لقد ركزت الماركسية باستمرار على الجوانب الإنسانية العامة المشتركة بين الشعوب، وانتقدت النزعات القومية التي تغالي في تقييم دور الخصوصية

القومية، واعتبرت تلك النزعات ايديولوجيات مضللة تخدم مصالح طبقية، بورجوازية أو بورجوازية صغيرة، وتثير النزعات القومية بين الشعوب، وتغطي التناقضات الحقيقية في المجتمعات، أي التناقضات الطبقية. لذلك لا عجب من أن يدرس علماء الأدب المقارن ذوو النزعة الماركسية الأدب بصورة تتجاوز الحدود القومية الضيقة، أي حدود الآداب القومية، ومن أن تبشر الماركسية في وقت مبكر، أي في أواسط القرن التاسع عشر، بظهور «أدب عالمي» يحل محل الآداب القومية[٣٣].

ومن العوامل التي أدت إلى نشوء تعارض شديد بين الأدب المقارن التقليدي وبين نظرية الأدب الماركسية حقيقة أن لهذه النظرية توجهات عالمية أو أممية، الأمر الذي يصعب التوفيق بينه وبين منهج دراسات أدبية ينطلق من «الأدب القومي»، ولا يطمح إلى أكثر من أن يكمل تاريخ ذلك الأدب. ولذا لاعجب من ألا تكترث نظرية الأدب الماركسية بالأدب المقارن في أول الأمر، وألا تظهر في وقت مبكر مدرسة ماركسية في الأدب المقارن. فالدراسات الأدبية التي تسترشد بالماركسية تتجاوز الحدود القومية للآداب بطبيعة الحال، وتنطوي ضمنياً على عنصر المقارنة، وهي ليست مستعدة للتركيز على علاقات التأثير والتأثر، لأنها لا توليها أهمية كبيرة، ولا ترى فيها محركاً للتاريخ الأدبي وتطور الآداب. وهي ليست مستعدة أيضاً لأن تصرف النظر عن الجوانب الجمالية والذوقية للأدب مثلما تفعل المدرسة الفرنسية التقليدية. وباختصار فإن نظرية الأدب الماركسية والأدب المقارن التقليدي (دراسات التأثير) يقفان منهجياً على طرفي نقيض، ولا يجمعهما جامع. ولكن ألا تجمعهما النزعة إلى تخطي الحدود القومية للآداب؟ إن الأدب المقارن التقليدي يمكّن الباحث من أن يطل ما وراء حدود أدبه القومي، بل هناك من المقارنين التقليديين من يتسم بنزعة كوزموبوليتية (Kosmopolitisch)، ولكن نقطة الارتكاز التي ينطلق منها الأدب المقارن التقليدي هي «الأدب القومي»، ومايتلقاه ويعطيه من مؤثرات، وهذا ما لا تجاريه فيه نظرية الأدب الماركسية. فهي أقرب إلى ما يسمى «الأدب العام» منه إلى الأدب المقارن التقليدي[٣٤].

هل يجعل ذلك نظرية الأدب الماركسية قادرة على الاستغناء عن الأدب المقارن بصورة كاملة؟ والجواب عن هذا السؤال هو (نعم) و(لا) في الوقت نفسه. نعم، لأن الدراسات النقدية الماركسية مارست دراسة الأدب نقدياً بصورة تتجاوز الحدود اللغوية والقومية للآداب، وذلك بمعزل عن الأدب المقارن، فلمؤسسي الفلسفة الماركسية، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، كتابات حول الأدب والفن، لا تقتصر على أدب قومي واحد، بل تتعلق بآداب قومية مختلفة[٣٥]. وقد اتسمت الكتابات النقدية الماركسية اللاحقة بأفق أممي رحب، دون أن تغفل الخصوصية القومية لكل أدب. وأبرز

مثال على ذلك الفيلسوف الماركسي المجري جورج لوكاتش (Ceorg Lukuacs) الذي يعد بحق واحداً من كبار النقاد ومنظري الأدب في هذا القرن. لقد درس لوكاتش (الرواية) كجنس أدبي، ووضع نظرية لها في ضوء ارتباطها بتطور المجتمع الأوروبي من مجتمع إقطاعي إلى مجتمع رأسمالي بورجوازي، وصاغ مقولته الشهيرة: «الرواية هي ملحمة العصر البورجوازي». ودرس لوكاتش «البطل الإشكالي» في روايات تنتمي إلى آداب قومية مختلفة، وليس في أدب واحد فقط[٣٦]، كما درس الاتجاه الواقعي في الأدب بصورة تتجاوز الحدود اللغوية والقومية: درسه في الأدب الفرنسي والروسي والألماني، ووضع نظرية «التنميط» (Typisierung) بالنسبة للبطل الروائي الواقعي، وصاغ نظرية جديدة للواقعية تستند إلى الفلسفة الماركسية[٣٧]. لقد قدّم لوكاتش مساهمات كثيرة في نقد الأدب والتنظير له، دون أن يحفل بمسألة التأثير والتأثر، أو أن يتطرق إليها أو يوليها أي اهتمام، علماً بأن الرواية جنس أدبي ظهر في آداب أوروبية عدة، وانتشر في الآداب غير الأوروبية أيضاً. إنه ظاهرة أدبية تجاوزت حدود الأدب القومي الواحد، وكذلك الواقعية كتيار أدبي. فهي أيضا غير محصورة في أدب قومي واحد. لم يدرس جورج لوكاتش هاتين الظاهرتين الأدبيتين العالميتين من زاوية التأثير والتأثر، كما يفعل المقارنون التقليديون، ولو فعل ذلك لما توصل إلى نظرية الرواية ونظرية الواقعية، بل درسهما مغفلاً مسألة التأثير والتأثر. ألم يسمع لوكاتش بالأدب المقارن ولم يطلع على مؤلفاته؟ لا نتصور أن يكون ذلك هو السبب. فلوكاتش كان مفكراً وناقداً معاصراً بكل ما تنطوي عليه كلمة «المعاصرة» من معان، ومن المؤكد أن وجود دراسات التأثير لم يفته، ولكنه لم يبد اهتماماً بتلك الدراسات. وعلى أية حال فإن كتابات نظرية ونقدية بمستوى كتابات لوكاتش تجعل دراسات التأثير والتأثر، والأدب المقارن في صورته التقليدية، تبدو عقيمة وتافهة. ومما لا شك فيه أن كتابات جورج لوكاتش في النقد ونظرية الأدب تدل بصورة لا لبس فيها على أن نظرية الأدب الماركسية قادرة على أن تستغني عن الأدب المقارن التقليدي، دون أن يؤثر ذلك على تماسكها وقدرتها على الإقناع.

غير أن ما قلناه آنفاً لا يفسر بصورة كاملة حقيقة تأخر ظهور الأدب المقارن في الاتحاد السوفيتي السابق وأقطار أوروبا الشرقية الاشتراكية سابقاً إلى أواسط الخمسينيات. فالأدب المقارن لم يظهر ولم يمارس في الجامعات الروسية طوال المرحلتين : اللينينية والستالينية، ولم يمارس بصورة علنية في تلك الجامعات إلا بعد سقوط الستالينية وزوال الستار الحديدي في أواسط الخمسينيات. إثر ذلك انفتحت أقطار أوروبا الشرقية على العالم ثقافياً وعلمياً، وتشكلت

في تلك الأقطار جمعيات للأدب المقارن، وموربست الدراسات المقارنة، وعقدت ندوات ومؤتمرات للأدب المقارن في جامعات تلك البلدان. كما ظهر مقارنون لامعون يتمتعون بدرجة عالية من الكفاءة، جعلتهم يحظون بشهرة واسعة خارج أقطارهم، كالروماني مارينو (A. Marino)، والتشيكي دوريشين (D. Durisin)، والألماني فايمن (R. Weimann)، والروسي فيكتور جيرمونسكي (Viktor Girmunski)[٣٨]. فقد تألق هؤلاء المقارنون في مؤتمرات الرابطة الدولية للأدب المقارن (A.I.L.C)، وترجمت مؤلفاتهم إلى لغات أجنبية كثيرة، وتعاظم دورهم في حركة الأدب المقارن العالمية، مما حمل الرابطة الدولية للأدب المقارن على أن تجعل من مدينة بودابست مقراً لمجلتها (Neohelicon). وهكذا برزت في ساحة الأدب المقارن مدرسة جديدة سرعان ما عرفت بـ«المدرسة السلافية» تمييزاً لها عن المدرستين الفرنسية والأمريكية. وهذه تسمية خلافية. فما يجمع بين ممثلي هذه المدرسة ليس انتماؤهم إلى العرق السلافي، لأن منهم الألماني والروماني وغيرهما من غير السلافيين. إن القاسم المشترك بينهم هو الأسس النظرية والمنهجية التي ينطلقون منها في دراساتهم المقارنة، وهي أسس لا علاقة لها بانتمائهم إلى العرق السلافي، ولها كل العلاقة بانتمائهم إلى الفلسفة الماركسية أي المادية الجدلية. ولهذا فإن تسمية «المدرسة السلافية» هي تسمية غير صائبة[٣٩].

لم تبدأ المدرسة المقارنية الجديدة بصورة فعلية بعد سقوط الستالينية، أي في أواسط الخمسينيات، بل تواجد ممثلوها في الجامعات الروسية والأوروبية الشرقية، وقاموا بأبحاثهم ودراساتهم المقارنة قبل ذلك بوقت طويل. فالروسي فيكتور جيرومونسكي، وهو أبرز ممثلي هذه المدرسة، قد أجرى دراساته المقارنة حول «الملاحم البطولية الشعبية» في الثلاثينيات والأربعينيات. وهو لم ينح في أبحاثه منحى دراسات التأثير والتأثر الفرنسية، بل نحا منحى آخر ينسجم مع جوهر الفلسفة الماركسية ونظرية الأدب المادية الجدلية، التي تعد مقولة الارتباط الجدلي بين الأدب والمجتمع أبرز مقولاتها. فهو لم يرجع ظواهر التشابه بين الآداب المختلفة إلى عوامل التأثير والتأثر، وذلك لسبب بسيط، هو أن القسم الأعظم من تلك الظواهر لاعلاقة له بالتأثير والتأثر. فمن الملاحظ وجود تشابه بين ظواهر أدبية في آداب لم تقم بينها علاقات تأثير وتأثر، وذلك نتيجة التباعد الجغرافي والحواجز اللغوية والعزلة الثقافية، وما إلى ذلك من أسباب. لم يكن ذلك الأمر غائباً عن أذهان ممثلي المدرسة التقليدية في الأدب المقارن، بل كانوا يعرفونه تماماً، ولكنهم أشاحوا وجوههم عنه، بحجة أنه لا يدخل في اهتمامات الأدب المقارن، ولا مبرر لدراسته، تماماً

كما ليس هناك مسوغ لأن «يقارن المرء حشرة بزهرة». أما فيكتور جيرمونسكي فقد استوقفته تلك الظواهر، فدرسها وحاول أن يجد تفسيراً لها. وما دامت زاوية التأثير والتأثر لا تقدم أي شيء على هذا الصعيد، لابد من البحث عن منهج أو منطلق نظري جديد لتفسيرها. ذلك المنطلق هو المقولة الرئيسة لنظرية الأدب الماركسية التي ترى أن هناك علاقة جدلية بين الظواهر الأدبية وبين البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع. ومن وحي تلك المقولة وضع جيرمونسكي نظرية «التشابه النمطي» أو «التيبولوجي». فهناك من التشابه بين الآداب ما لا يمكن رده إلى عوامل التأثير والتأثر، ولكن يمكن إرجاعه إلى مستويات التطور الاجتماعي للمجتمعات. فالمجتمعات التي بلغت بناها الاجتماعية مستويات متشابهة من التطور، تتشابه أيضا في بناها الأدبية. أما المجتمعات التي تتفاوت درجات تطورها فإن بناها الأدبية تتفاوت أيضا. لقد لاحظ فيكتور جيرمونسكي من دراسته للملاحم البطولية الشعبية أن تلك الملاحم قد ظهرت في مجتمعات مختلفة، دون أن يكون هناك ما يشير إلى أن ذلك قد تم بفعل علاقات التأثير والتأثر. فقد ظهرت تلك الملاحم في مجتمعات لم تقم بينها علاقات تبادل ثقافي أو أدبي، ولكن على الرغم من ذلك فمن الملاحظ وجود أوجه تشابه كبير بين تلك الملاحم. وبما أن هذا النوع من التشابه لايمكن أن يرد إلى علاقات التأثير والتأثر، فقد سماه جيرمونسكي «تشابها نمطيا أو تيبولوجيا»[٤٠]. إن الاختلاف في توقيت ظهورها لا يمكن أن يفسر إلا باختلاف درجات التطور الاجتماعي. فعندما ظهرت تلك الملاحم في الأدب اليوناني القديم، لم تكن المجتمعات الأخرى - كالمجتمع العربي مثلاً - مهيأة لظهورها. وعندما أفل نجم هذا النوع الأدبي في الأدب الإغريقي، نشأ وازدهر في بعض الآداب الآسيوية التي لم تقم بينها وبين الأدب اليوناني أية صلات تاريخية، وهذا ما مكن جيرمونسكي من أن يرجع تلك الظاهرة إلى كون تلك المجتمعات قد بلغت مرحلة من التطور الاجتماعي جعلت ظهور أدب الملاحم البطولية فيها أمراً ممكناً.

هل أنكر جيرمونسكي دور التأثير والتأثر والتبادل الأدبي في تطور الآداب؟ إنه لم ينكر ذلك الدور في الواقع، ولكنه وضعه في إطاره وحجمه الصحيحين. فالتأثر لا يتم إلا عندما تكون الثقافة المتأثرة بحاجة إلى المؤثرات الأجنبية، ومستعدة لتلقيها. فهو لم يكن السبب في ظهور الاتجاه الواقعي في آداب أوروبية وغير أوروبية مختلفة وفي أزمنة مختلفة، وإنما السبب هو أن الآداب التي ظهرت فيها الواقعية كانت قد بلغت درجات من التطور الاجتماعي جعلت ظهور أدب واقعي أمرا ضروريا، وتكونت فيها بذور ذلك الأدب الواقعي. ثم جاء عامل التأثر والتأثير، أي الاستيراد

الثقافي، ليسرّع ذلك التطور ويقويه. فلو لم تكن الحاجة قائمة في الأدب المتأثر، لما أثمرت عمليات التأثير والتأثر البتة. إنّ الأساس في تلك العمليات هو حاجة الثقافة المستقبلة، لا حاجة الثقافة المرسلة. وعمليات الاستيراد الثقافي تخضع لحاجات الطرف المستقبل، وليس العكس. وبذلك تمكن جيرمونسكي من استيعاب قضية التأثير والتأثر، ومن وضعها في إطار أكبر، هو دور المؤثرات الخارجية في تطور الأدب. فللتأثير دور في ذلك التطور، ولكن ذلك الدور ليس بدئيا ولا أساسياً. أما الدور الأساسي فهو للتطور الداخلي للأدب، ذلك التطور الذي يواكب تطور المجتمع. فعندما يتطور المجتمع، فإن تطوره يخلق الحاجة إلى تطور أدبي يواكبه، كظهور تيار أدبي، وتأخذ بذور ذلك التطور في الظهور داخل الأدب. وإذا أضيفت إلى ذلك مؤثرات خارجية، فإنها تسرّع ذلك التطور، وتكون كبذرة سقطت في أرض ملائمة خصبة. أما إذا لم يتوافر الشرطان: الاجتماعي والأدبي اللذان يولدان الحاجة إلى المؤثرات الأدبية الخارجية، فإن عمليات التأثير والتأثر لا تجدي نفعاً، وتبقى ظاهرة معزولة لا جذور لها. وبذلك قدم فيكتور جيرمونسكي مساهمة قيمة في تفسير ظاهرة التطور والتبادل الأدبيين. لقد وضع الأمور في نصابها، منسجما في ذلك مع المقولة الماركسية التي ترى أن الدور الحاسم في التطور الأدبي يكون للعوامل الداخلية، أما العوامل الخارجية فهي عوامل ثانوية وغير حاسمة، تتوقف فاعليتها على توافر الشروط الداخلية للأدب. وبذلك خيب جيرمونسكي آمال دعاة الهيمنة والتوسع الثقافيين، الذين يريدون نشر ثقافاتهم في العالم، وفرضها على الشعوب بأي ثمن، دون مراعاة لمستويات التطور الاجتماعي وللحاجات الثقافية لتلك الشعوب. إن فرص الإمبريالية الثقافية محدودة لأنها تصطدم بعقبة لا سبيل إلى تذليلها، ألا وهي عدم وجود حاجة إلى ما تسعى الإمبريالية لأن تصدره إلى العالم العربي مثلاً من سلع ثقافية. وفي الوقت نفسه خيب جيرمونسكي آمال دعاة الجمود والانعزال الثقافي. فالتطور الاجتماعي حتمي ولا يمكن إيقافه والحيلولة دون حدوثه، مما يخلق حاجة إلى التطور الثقافي والأدبي، الذي يخلق بدوره حاجة إلى تفاعل مع الثقافات الأجنبية وتلقي مؤثرات منها. فالمجتمع يتطور بالضرورة، مما يستدعي تطوير الثقافة والتفاعل مع الثقافات الأجنبية خدمة لذلك التطوير. وبذلك يكون المقارن الروسي فيكتور جيرمونسكي قد قدم مساهمة قيمة في نظرية التطور الثقافي الذي يشكل التطور الأدبي أحد وجوهه. لقد استفاد جيرمونسكي من الفلسفة ونظرية الأدب الماركسيتين في إرساء أسس مدرسة جديدة في الأدب المقارن، مدرسة أصبحت تعرف بالمدرسة «السلافية»، ونرى أن الأصح هو أن تسمى المدرسة المادية أو الجدلية.

٤ - «المدرسة الأمريكية» والنقد الجديد

ومن الاتجاهات النقدية التي تعارضت مواقعها النظرية والتطبيقية تعارضاً شديداً مع الاتجاه التاريخي في الأدب المقارن ذلك الاتجاه النقدي الذي يعرف «بالأدب الجديد» (New Criticism). فقد حمل رينيه ويليك - وهو أبرز ممثلي هذا الاتجاه - على دراسات التأثير وأسسها الفلسفية والنظرية وتطبيقاتها ودورها، وذلك في محاضرة تاريخية ألقاها عام ١٩٥٨ في المؤتمر الثاني للرابطة الدولية للأدب المقارن الذي انعقد في جامعة «تشابل - هيل» الأمريكية. لقد وجه ويليك إلى دراسات التأثير وإلى المدرسة الفرنسية التقليدية في الأدب المقارن نقداً لا مثيل له في حدته، ونسف أسس تلك المدرسة ومرتكزاتها[٤١]. فقد أخذ عليها أنها من الناحية النظرية مثقلة بأعباء فلسفات القرن التاسع عشر، كالنزعتين التاريخية والوضعية، وأنها تتعامل مع النصوص الأدبية بصورة خارجية، وفي منأى عن أدبيتها، ولاتتعامل مع الأبعاد الداخلية لتلك النصوص، أي مع جوهرها الفني والجمالي. وبهذه المناسبة ذكّر ويليك زملاءه الفرنسيين التقليديين بأن العمل الأدبي «بنية ذات طبقات من الرموز والمعاني المستقلة تمام الاستقلال عن العمليات التي تدور في ذهن الكاتب أثناء التأليف، ولذا فهي مستقلة أيضاً عن المؤثرات التي قد تكون شكلت ذهنه»[٤٢].

إن العمل الأدبي يفقد أدبيته بمجرد أن يجرد من تلك البنية، وهذا هو ماتفعله دراسات التأثير التي تقفز فوق جوهر الأعمال الأدبية، أي فوق أدبيتها وجماليتها، وتتعامل معها كمجموعة من المؤثرات والوسائط الخارجية، مما حول تلك الدراسات إلى عمليات مسك دفاتر ثقافية تبين ماصدّره أدب قومي إلى الآداب الأخرى، وما استورده منها من مؤثرات[٤٣].

إنّ الخلفية الحقيقية لذلك الصدام الذي جرى بين الاتجاه التاريخي (الفرنسي) في الأدب المقارن وبين «النقد الجديد» الذي مثّله رينيه ويليك، ترجع في حقيقة الأمر إلى ذلك التحول الجذري في الأنموذج (Paradigmawechsel) الذي شهده النقد الأدبي والدراسات الأدبية في أوائل هذا القرن، ألا وهو التحول في مقاربة النصوص الأدبية من المقاربات الخارجية إلى المقاربات الداخلية. إنه التحول الذي بدأه «الشكلانيون الروس»، وواصله «النقد الجديد» والبنيوية والاتجاهات ما بعد البنيوية، وهو تحول شكل منعطفاً حاداً في تاريخ الفكر النقدي في العالم[٤٤]. فقد نقل مركز ثقل الدرس النقدي من العلاقات الخارجية للعمل الأدبي (أي علاقاته بشخصية الأديب وسيرته، وعلاقته بالبيئة الاجتماعية والثقافية..) إلى العلاقات الداخلية للعمل الأدبي، أي إلى بنيته الفنية والفكرية والجمالية. لقد جعل ذلك التحول في الأنموذج تاريخ الأدب في صورته

القديمة أمراً غير ممكن. وكان النقد الجديد أحد التيارات النقدية الحديثة التي تبنت ذلك الأنموذج الجديد وساهمت في صياغته. إنه أنموذج لايولي العلاقات الخارجية للأدب اهتماماً كبيراً، ويولي جل اهتمامه لأدبية الأدب، أي لتلك الخصائص التي تجعل منه أدباً.

فأهمية أي مقاربة للأعمال الأدبية تكمن في مدى قدرتها على جعلنا نفهم الجوهر الأدبي لتلك الأعمال، أي قيمها وبنيتها الأدبية، بصورة أفضل. أما دراسات التأثير والتأثر فهي لا تقربنا من فهم جوهر النصوص الأدبية، بقدر ما تبعدنا عنه، وتدخلنا في متاهات المؤثرات والوسائط والعلاقات الخارجية. وبناء عليه رفض رينيه ويليك المنهج الفرنسي التقليدي في الأدب المقارن، ودعا إلى منهج يتعامل مع جوهر الأدب، أي إلى منهج نقدي في الأدب المقارن. إنه منهج بات يعرف «بالمدرسة الأمريكية» أو «المدرسة النقدية»، وهو منهج يدرس الظواهر الأدبية بصورة تتجاوز الحدود القومية لتلك الظواهر. فالظواهر الأدبية الرئيسة، من أجناس وتيارات أدبية، لم تكن في يوم من الأيام محصورة في أدب قومي واحد أو مقتصرة عليه، بل تتعداه إلى آداب قومية مختلفة، وكثيراً ما تكون عالمية. وعندما يدرسها المرء دراسة مقارنة فإنه لا يتصنّع شيئاً بل يدرسها في إطارها الطبيعي الصحيح. غير أن المدرسة الأمريكية لم تكتف بنقل اهتمام الأدب المقارن من العلاقات الخارجية إلى العلاقات الداخلية للأدب، بل تخطت ذلك إلى المطالبة بأن تنفتح الدراسات المقارنة على نوع آخر من المقارنات، ألا وهو مقارنة الأدب بالفنون والعلوم وحقول المعرفة والوعي الإنساني الأخرى. فالفنون كالموسيقى والتصوير، هي ظاهرة جمالية تنطوي على أوجه تشابه كثيرة مع الأدب. ولذا فإن دراستها يمكن أن تقربنا من فهم الأعمال الأدبية، ويمكن أن تؤدي مقارنتها بالأدب إلى الكشف عن جوهره. أليس المثل الأعلى للوحدة الفنية في العمل الأدبي مستمدا من الوحدة الفنية في الموسيقى والتصوير؟[٤٥] ويمكن أن يقال عن علاقة الأدب بالفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع والعلوم الإنسانية الأخرى شيء مشابه. فهي علوم يمكن أن تقدم مساعدة كبيرة في فهم الأعمال الأدبية[٤٦].

وباختصار فإن جوهر الدراسة المقارنة للآداب من وجهة نظر «أمريكية»، يكمن في تقريبنا من فهم البنى الداخلية، أي الجمالية للأعمال الأدبية، لا في حصر ما تنطوي عليه تلك الأعمال من مؤثرات أجنبية، وما مارسته على الأعمال الأدبية الأجنبية من تأثير.

ترى ألا يؤدي ذلك إلى إذابة الأدب المقارن في النقد الأدبي وتمييع مضماره وتخومه كفرع من فروع الدراسة الأدبية، وإلى إفقاده خصوصيته كمنهج؟ إن رينيه ويليك لا يخشى اعتراضاً كهذا.

فالنقد الأدبي يجب أن يكون مقارناً، يتجاوز الحدود اللغوية والقومية للآداب، والأدب المقارن يجب أن يكون نقدياً يقارب النصوص الأدبية كبنى جمالية، لا كمؤثرات ووسائط. عندئذ يصبح الأدب المقارن نقداً، ويصبح النقد أدباً مقارناً، وتزول تلك الحواجز المصطنعة التي أقيمت بين الأدب المقارن والنقد الأدبي. فالأدب يتجاوز بطبيعة الحال حدود اللغات، ولذلك لا يجوز أن يدرس إلا بصورة مقارنة، وهو بنى وقيم جمالية، ولذلك لا يجوز أن يقارب إلا بصورة نقدية. إن الأدب المقارن الحق هو في جوهره نقد أدبي، والنقد الأدبي الحق هو في جوهره أدب مقارن. وهكذا أعاد رينيه ويليك اللحمة إلى علاقة الأدب المقارن بالنقد الأدبي، ووصل ما قُطع بصورة تعسفية.

كان النقد الجذري الذي وجهه رينيه ويليك إلى دراسات التأثير والتأثر وإلى مايعرف بالمدرسة الفرنسية في الأدب المقارن إيذاناً بولادة مدرسة مقارنة جديدة، باتت تعرف بالمدرسة «الأمريكية». وفي الحقيقة فإنّ الحديث عن مدرسة «أمريكية» وأخرى «فرنسية» وثالثة «سلافية»، هو حديث غير صائب ومناف للحقيقة. فالمدرسة الفرنسية هي في جوهرها وفلسفتها مدرسة تقوم على تاريخ الأدب، أي أنها مدرسة تاريخية أدبية، ولذلك من الأصح أن تسمى «مدرسة تاريخية». وما يعرف بالمدرسة السلافية هي اتجاه مقارن يستند إلى نظرية الأدب الماركسية، أي إلى المادية الجدلية، ولذا فمن الأصح أن تدعى «مدرسة مادية جدلية» أو ماركسية. أما المدرسة الأمريكية فهي تستمد أسسها من النقد الجديد، ومن الأنسب أن تسمى «مدرسة نقدية». كما لابد من الإشارة إلى أن المنهج التاريخي ليس محصوراً في فرنسا، ولا المنهج النقدي في أمريكا، ولا المنهج الماركسي في أوروبا الشرقية. فدراسات التأثير تمارس في كثير من الأقطار، خارج فرنسا، بما في ذلك الولايات المتحدة الأمريكية وأقطار أوروبا الشرقية. ومن الملاحظ أن ذلك النوع من الدراسات قد انحسر في فرنسا، وذلك بعد ظهور جيل جديد من المقارنين الفرنسيين الذين نأوا بأنفسهم عنه، حتى قبل أن تظهر المدرسة «الأمريكية» في الأدب المقارن. ومن أبرز هؤلاء «المنشقين» الفرنسيين رينيه إيتامبل (Rene Etemble) الذي سبق أن تطرقنا إليه، والمقارنون : برونيل / بيشوا/روسو (P. Brunel / Gl. Pichois / A.M.Rousseau) الذين وضعوا كتاباً حول الأدب المقارن ابتعدوا فيه عن مواقع «المدرسة التقليدية الفرنسية»، وسعوا للتوفيق بين الاتجاهين التاريخي والنقدي. وقد حظي ذلك الكتاب باهتمام عالمي، واعتبر نقطة مهمّة في تاريخ الدراسات الأدبية المقارنة في فرنسا[٤٧]. وهناك بالمقابل العديد من المقارنين الأمريكيين الذين يواصلون ممارسة دراسات التأثير بالطريقة «الفرنسية» التقليدية، متجاهلين أنهم في بلد تُنسب إليه المدرسة الأمريكية في

الأدب المقارن. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الأدب المقارن في أقطار أوروبا الشرقية «السلافية»، الاشتراكية سابقاً. فمنذ البداية لم ينح المقارنون الأوروبيون الشرقيون كلهم منحى ماركسياً أو مادياً جدلياً، وبعد أن انهار النظام الاشتراكي في أقطارهم، لم يعد لديهم أي مسوغ لمسايرة الاتجاه الماركسي ومجاراته. واليوم يضم الأدب المقارن في أوروبا الشرقية كل الاتجاهات والمناهج المقارنة، «فرنسية» و«أمريكية» و«ماركسية» وغيرها.

٥ - الأدب المقارن ونظرية التلقي

في أواخر الستينيات من هذا القرن حدث «تحول أنموذج» آخر في النقد الأدبي أسفر عن اتجاه جديد يعرف «بنظرية التلقي» أو «جمالية التلقي» (Rezeptionsaesthetik). لقد قام هذا الاتجاه النقدي بنقل مركز الاهتمام من إنتاج الأعمال الأدبية وجماليته (Produktionsaesthetik) إلى تلقي الأعمال الأدبية وجماليته. كان اهتمام النقد الأدبي منصباً قبل ذلك على الجوانب الإنتاجية للعمل الأدبي، سيرية كانت أم نفسية أم بيئية، وعلى البنية الفنية للنص الأدبي، وذلك انطلاقا من قناعة ضمنية مفادها أن النصوص الأدبية يمكن أن تدرس بصورة «موضوعية» أو «علمية»، بمعزل عن الدور الذي تضطلع به شخصية الدارس. صحيح أن اتجاها ذوقياً تأثرياً انطباعياً قد كان واسع الانتشار في صفوف النقاد، ولكن الدراسات الأدبية كانت قائمة في الأساس على «جمالية الإنتاج». كذلك فإن المنحى الذوقي التأثري في النقد كان يعد منحى غير علمي، ولا يؤخذ على محمل الجد. ولم يقم أنصار هذا الاتجاه بمحاولات جادة لعلمنته ووضع أسس منهجية له، وكان سقف ماتوصلوا إليه بهذا الشأن هو الحديث عن «ذوق معلل»[٤٨].

وهذا راجع إلى حقيقة أن النقد الذوقي بطبيعته غير قابل للتقعيد والمنهجة والعلمنة، بل هو نقد ذاتي صرف، قواعده وقيمه «غير مكتوبة في الأرض ولافي السماء»، يقوم على حدس الناقد أو «ملكته» أو «غريزته» أو «قوة تميز فطرية»[٤٩].

إن نقداً كهذا يفقد «ذوقيته» بمجرد تقعيده وإخضاعه لأسس منهجية. لذلك لم يتخذ النقد الذوقي الانطباعي منطلقاً لدراسة مسائل التلقي، ولم يفض إلى هذا النوع من الدراسات. لقد كان التلقي معروفاً، ولكنه لم يكن موضع اهتمام النقاد الذين كانوا يعلمون أن العمل الأدبي يُقرأ، وأن انتشاره يتوقف على أذواق القراء، إلا أن النقاد كانوا يرون في الذوق مسألة اجتماعية لاتدخل في اختصاصهم، بل في اختصاص علم الاجتماع أو «سوسيولوجيا الأدب». وعندما يأخذ الناقد

المتلقي في الحسبان، فإنه يطمح لأن يهديه إلى الآثار الأدبية الجيدة ليقبل عليها، ولأن يحذره من الأعمال السيئة الرديئة ليتجنبها[٥٠]. لقد كان النقد يطمح إلى الارتقاء بأذواق القراء، ولكنه لم يول اهتماماً لعملية القراءة أو التلقي نفسها، ولم يع ما تنطوي عليه تلك العملية من أبعاد. كما لم تغب عن الأذهان حقيقة أن تفسير العمل الأدبي يختلف من ناقد لآخر، وأن هناك تفسيرات متعددة لعمل أدبي واحد. إلا أن مسائل كهذه لم تستوقف النقاد الذين كان اهتمامهم منصباً على «إنتاج» العمل الأدبي وما يرتبط به من قضايا.

في أواخر الستينيات ظهرت في مدينة كونستانس الألمانية مجموعة من النقاد الذين استوقفتهم الإشكالية الكبيرة التي ينطوي عليها تاريخ الأدب، وقد شكّل أولئك النقاد حلقة عمل حول موضوع «علم التأويل والشعرية» (Poetik und Hermeneutik). إن علم التأويل ليس جديداً، وهو أحد مكونات الفلسفة. وقد ازدهر هذا العلم في الفلسفة الألمانية على يد الفيلسوف «شلاير ماخر» (F. Schleiermacher) ولكن تطبيقاته لم تتمحور حول مسائل فهم الأعمال الأدبية وتفسيرها، بل حول فهم أنواع أخرى من النصوص، وفي مقدمتها النصوص الدينية. ثم جاء الفيلسوف الألماني المعاصر «غادامر» (H.G. Gadamer)، فأحيا علم التأويل وحدثه وطبقه على قضايا ثقافية معاصرة[٥١]. وقد انطلقت «جماعة كونستانس» من علم التأويل الحديث هذا، وعملت على الاستفادة منه وتطبيقه في تفسير النصوص الأدبية. وقد تمخض عمل تلك الجماعة عن نتائج مهمة، تعدّ فتحاً أو «تحول أنموذج» في نظرية الأدب والنقد الأدبي، بات يعرف بنظرية التلقي أو «جمالية التلقي» (Rezeptionsaesthetik)[٥٢]. لقد توقفت حلقة عمل «الشعرية وعلم التأويل» طويلاً أمام إشكالية التلقي، فعمقتها ووضعتها في سياقها الصحيح وفي المكان المناسب من سيرورة العمل الأدبي، تلك السيرورة التي لا تبدأ بإنتاج العمل الأدبي، بل تبدأ قبل ذلك بعمليات تلق إبداعي منتج، وتنتقل بعد إنتاجه أو كتابته إلى أطراف أخرى ليس للكاتب أو المبدع أية إمكانية للتأثير أو لفرض «قصديته» عليها. إن من يؤوّل النص الأدبي ويحدد مدلولاته في هذه المرحلة هو المتلقي، ليس في ضوء النص وحده، بل في ضوء «أفق توقعاته». وهكذا فإن إنتاج النص الأدبي ليس أكثر من حلقة في سيرورته، وكل عملية من عمليات التلقي تشكل تجسيدا لما ينطوي عليه النص من معان كامنة[٥٣]. وباختصار شديد: في عملية التلقي يحدث انصهار بين «أفق النص» و«أفق توقعات» المتلقي، وينجم عن انصهار هذين الأفقين توسيع أفق المتلقي وإغناؤه. فالتلقي ليس عملية موضوعية يحددها النص الأدبي وحده، بل هو عملية لها أبعاد ذاتية تختلف من متلق لآخر.

في ضوء هذه النظرة ينتقل مركز الثقل في سيرورة العمل الأدبي من المنتج إلى المتلقي، مما يستدعي أن ينتقل مركز اهتمام النقد من إنتاج النص إلى تلقيه.

تعد «نظرية التلقي الأدبي» تطبيقاً للمقولة الرئيسة لعلم التأويل التي تذهب إلى أنه لا يكفي لفهم النص أن ينظر المرء إلى النص وحده، بل لابد من أن يفهم الفاهم أيضا. ففهم النص لا يتوقف على ما ينطوي عليه ذلك النص من دلالات، بل يتوقف أيضا على ما يدور في الذات الفاهمة. فإذا لم نأخذ هذه الحقيقة في الحسبان فإننا لا نستطيع أن نفسر ذلك التعدد والتنوع والاختلاف في فهم النصوص، ولماذا كانت هذه التفسيرات الكثيرة للنص الواحد. إن الاختلاف في فهم النص عينه هو أمر لا يمكن تفسيره إلا بإرجاعه إلى اختلاف آفاق توقعات المتلقين.

انطلقت نظرية التلقي الأدبي التي يعد الناقدان الألمانيان هانس – روبرت ياوس (H. - R. Jauss) وفولفغانغ إيزر (W. Iser) أبرز ممثليها، من علم التأويل الحديث لتطور «علم تأويل أدبي» (Literarische Hermeneutik) يتجاوز «نظريات القراءة» التي انتشرت في النقد الأدبي الأنجلوأمريكي، بل ليتجاوز كل ما قيل إلى الآن حول مسألة التلقي الأدبي(٥٤). سرعان ماانتشرت «نظرية التلقي الأدبي» التي طورها ياوس وايزر خارج ألمانيا، وذلك بعد أن ترجمت مؤلفات ياوس وايزر إلى اللغات الأجنبية الرئيسة، فتحولت تلك النظرية إلى تيار نقدي عالمي، له أنصار وتابعون في مختلف البلدان(٥٥). لقد غيّر ذلك الاتجاه النقدي الكثير من المفاهيم والتصورات المتعلقة بالأدب، وأثّر تأثيراً عميقاً على الدراسات الأدبية كلها. ومن الدراسات التي تأثرت به وتفاعلت معه تأثراً عميقاً الأدب المقارن. فما هي طبيعة ذلك التأثر وما نتائجه؟

إن أول جانب من جوانب الأدب المقارن التي تأثرت بنظرية التلقي هو مفهوم التأثير ودراساته. فالتأثير لابد أن يسبقه تلق، وإلا فإن ذلك التأثير لا يتم. والتلقي عملية إيجابية تتم وفقا لحاجات المتلقي وبمبادرة منه وفي ضوء أفق توقعاته. أما مفهوم التأثير الذي لا يرتبط بالتلقي بل يُسقط دوره فهو يحوّل الطرف المتأثر إلى طرف سلبي، وينسب العناصر الإيجابية كلها إلى الطرف المؤثر، ناهيك عن استحالة حدوث تأثير وتأثر بمعزل عن حدوث التلقي(٥٦). فالتلقي حلقة سابقة للتأثير والتأثر، وهي ليست حلقة ثانوية بل حلقة أساسية يكون فيها المتلقي طرفاً فاعلاً وإيجابياً وديناميكياً. ولعل المقتل النظري لمفهوم «التأثر» القديم، الذي اعتمدته المدرسة الفرنسية التقليدية في الأدب المقارن، يكمن في أن ذلك المفهوم قد أغفل التلقي وما ينطوي عليه من أبعاد جوهرية، فحوّل الطرف المتأثر إلى طرف سلبي يتعرض للتأثير، وكأن لا حول له ولا قوة. أما نظرية التلقي

فقد ربطت التأثير بالتلقي، وجعلت من التلقي شرطاً لأي تأثير. صحيح أنها لم تستغن عن مفهوم «التأثير»، ولكنها وضعته في سياق جديد وأعادت صياغته بصورة جذرية.

ميزت نظرية التلقي بين أشكال مختلفة من التلقي. فمن التلقي ما هو قرّائي، يمارسه القارىء العادي الذي يتلقى العمل الأدبي، فيتفاعل معه ويستمتع به جمالياً، ويتسع أفقه نتيجة للتلقي الذي قام به، وتنتهي الأمور عند هذا الحد. إن هذا النوع من التلقي لا يعني الأدب المقارن كثيراً، بقدر ما يعني دراسات التلقي الميدانية (Empirische Rezeption) التي تستقصي انتشار الكتب الأدبية وأذواق الجمهور واتجاهات القراء. أما النوع الثاني من التلقي، وهو النوع الأهم بالنسبة للأدب المقارن، فهو التلقي المنتج أو الإبداعي، الذي يمارسه الأدباء. فهم لا يتلقون الأعمال الأدبية لمجرد أن يستمتعوا بها ويقوموا بتجاربهم الجمالية، بل يتلقونها للاستفادة منها إبداعياً وإنتاجياً، سواء من ناحية الشكل أو من ناحية المضمون. إن تلقياً كهذا يؤدي إلى تطوير الإبداع الأدبي وتجديده، وهو النوع الذي كان الأدب المقارن التقليدي يسميه تأثيراً. أكلّ ما في الأمر إذن هو استبدال مصطلح قديم هو مصطلح «التأثير»، بمصطلح جديد هو «التلقي المنتج الإبداعي»؟

من المؤكد أن المسألة ليست مسألة استبدال مصطلح بآخر، فالفرق بين المفهومين فرق جوهري. إن مفهوم «التلقي الإبداعي» يعني أن المتلقي هو محور هذا النشاط وذاته، وهو يتلقى إبداعياً بمبادرة منه، ووفقا لحاجاته ومتطلباته وأفقه. أما مفهوم «التأثير» فهو ينطوي على معان ومضامين مغايرة تماماً لمعاني التلقي الإبداعي ومضامينه. فهو يجعل من الطرف المتأثر طرفا سلبيا منفعلا، وينسب الدور الإيجابي كله إلى الطرف المؤثر. ولذا فإن مفهوم «التلقي الإبداعي» هو المفهوم النظري الأكثر ملاءمة للتعبير عما كان يسمى «تأثيراً»، وهو المفهوم الذي سد كل الثغرات النظرية التي ينطوي عليها مفهوم «التأثير». لذلك سارع كثير من علماء الأدب المقارن إلى تبنيه، وقاموا انطلاقاً منه بتطوير منهجية مناسبة لدراسة تلقي الآداب إبداعياً خارج حدودها ولغاتها القومية[٥٧]. لقد كثرت في الفترة الأخيرة الدراسات المقارنة التي تتناول تلقي عمل أدبي أو أعمال أديب ما، أو تيار أدبي، أو اتجاه فكري، في الآداب والثقافات الأجنبية، بعيداً عن الحساسيات والسلبيات التي تنطوي عليها دراسات التأثير والتأثر التقليدية. وهكذا تحولت دراسات «التلقي الإبداعي» إلى ميدان خصب من ميادين الدراسات الأدبية المقارنة.

ومن أشكال التلقي التي أثارت اهتمام المقارنين «التلقي النقدي»، والمقصود به ما يمارسه النقاد من نشاطات تفسيرية وتأويلية للأعمال الأدبية الأجنبية. فالناقد كالمبدع والمتلقي العادي،

متلقٍ، ولكنه متلق من نوع خاص. إنه لا يتلقى العمل الأدبي بغرض الاستمتاع به، ولا بغرض الاستفادة منه إنتاجياً، بل يتلقاه ليقوم بعد ذلك بشرحه وتفسيره وتقديمه لمتلقين آخرين. إن نشاطه هو في نهاية المطاف نشاط توسيطي، يتمثل في استيعاب العمل الأدبي وشرحه وتفسيره. ولا يقتصر هذا النوع من النشاط النقدي على أعمال من الأدب القومي، بل يتعداها إلى توسيط أعمال أدبية أجنبية بصور مختلفة. ولذلك كان هذا النوع من التلقي موضع اهتمام الأدب المقارن[٥٨]. فمن المهم أن يعرف المرء كيف يُستقبل العمل الأدبي نقدياً خارج مجتمعه وثقافته الأصليين. وعند دراسة هذه المسألة فإنه يفاجأ بالفرق الكبير بين تلقي العمل الأدبي نقديا، أي شرحه وتفسيره، داخل ثقافته الأصلية وبين تلقيه نقدياً، أي فهمه، خارج تلك الثقافة. تقدم نظرية التلقي تفسيراً مقنعا لهذه الظاهرة. فتلقي العمل الأدبي خارج مجتمعه وثقافته الأصليين يخضع لعوامل واعتبارات نابعة من الطرف المتلقي وأفق توقعاته، وهو أفق قد يختلف كثيراً عن أفق التوقعات السائد في المجتمع الذي ينتمي إليه العمل الأدبي في الأصل. ولعل أوضح مثال على ذلك هو النقاش الذي شهده النقد الأدبي العربي حول الأديب التشيكي/الألماني فرانز كافكا (Franz Kafka). فهو نقاش لا يمكن أن يفهم إلا إذا رُبط بأفق التوقعات السائد في المجتمع العربي المعاصر[٥٩]. إن دراسات التلقي النقدي هي ميدان خصب من ميادين الأدب المقارن، ونوع من الدراسات المقارنة التي ظهرت وتطورت نتيجة التفاعل المنتج الذي تم بين الأدب المقارن وبين «نظرية التلقي الأدبي». وعموماً فإن ذلك التفاعل كان مثمراً جداً، فقد أغنى الأدب المقارن وفتح له آفاقا ومجالات جديدة، وزوده بأدوات نظرية معاصرة، وخلصه من ثغرات نظرية كبيرة، وحرره من عبء مفاهيم بالية، وفي مقدمتها مفهوم «التأثير» ودراساته. ولذا لا عجب من أن تحل دراسات التلقي المنتج والنقدي محل دراسات التأثير التقليدية، وأن تتحول تلك الدراسات إلى ميدان رئيس من ميادين الأدب المقارن المعاصر.

٦ - الاتجاهات النقدية الأخرى

هل اقتصر تفاعل الأدب المقارن مع الاتجاهات والمناهج النقدية على ماتطرقنا إليه من اتجاهات ومناهج؟ ألم يتفاعل مع المناهج والاتجاهات الحديثة والمعاصرة الأخرى، كالبنيوية والسيميائية والتفكيكية ونظرية التناصّ...؟

لاشك في أن ساحة الأدب المقارن كانت مفتوحة على الاتجاهات النقدية كلها، وأنها تفاعلت معها بصورة مستمرة، ولكن ليس بالدرجة نفسها، وليس بدرجات تؤدي إلى انعطافات حادة وإلى نشوء مدارس جديدة في الأدب المقارن. فنظرية التناصّ (Intertextualitaet) على سبيل المثال يمكن أن تكون مفيدة بالنسبة للدراسات المقارنة، وذلك لأن علاقات التناصّ لا تنشأ بين أعمال أدبية تنتمي إلى أدب قومي واحد، بل تتخطى ذلك إلى آداب وثقافات متعددة. ولذا من الممكن إجراء دراسات مقارنة انطلاقاً من نظرية التناص حول ظواهر التناص التي تنتمي إلى آداب مختلفة، وأن تشكل تلك الدراسات ميداناً جديداً من ميادين الأدب المقارن. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن علاقة الأدب المقارن بالسيميائية (Semiotik)، إذ ليس هناك من الناحية النظرية ما يمنع من القيام بدراسات أدبية مقارنة انطلاقاً من هذا المنهج. وهذا ينطبق أيضاً على الاتجاهات والمناهج النقدية المعاصرة الأخرى. أما تطبيقيا فإن ذلك ينطوي على تحد كبير للمقارنين. إلا أنه تحد حيوي ومنتج، يتوقف عليه مستقبل الأدب المقارن. فهذا العلم مطالب باستيعاب المناهج والاتجاهات النقدية الجديدة ومعرفة تبعاتها وانعكاساتها على حقله المعرفي، وما إذا كان باستطاعته أن يستفيد منها نظرياً وتطبيقياً. أما الخطر الذي يمكن أن يحدق بالأدب المقارن، فهو يكمن في احتمال أن ينغلق هذا العلم على نفسه، وأن يتجاهل ما يستجد في الساحة النقدية من تطورات. عندئذ يحرم الأدب المقارن نفسه من فرص التجدد والتطور، وتعتري الدراسات المقارنة حالة من الجمود.

وليس خافياً على أحد أن العصر الذي نعيش فيه هو عصر التحولات السريعة، ليس في الصناعة والتقنية والعلوم الطبيعية والتطبيقية فحسب، بل في العلوم الإنسانية أيضا، ومنها علوم الأدب. والأدب المقارن بصفته واحدا من تلك العلوم، مطالب أيضا بأن يتطور بسرعة مناسبة لإيقاع هذا العصر. ولا يجوز أن يقتصر التطور المطلوب على الجوانب النظرية، بل من الضروري أن يشمل الجوانب التطبيقية أيضاً. لم يعد مقبولا أن يعلن مقارنون انفتاحهم على اتجاهات جديدة في الأدب المقارن وتبنيهم لها، كالمدرسة الأمريكية (النقدية) من جهة، وأن يواصلوا على الصعيد التطبيقي ممارسة دراسات التأثير والتأثر كما فعل بعض المقارنين العرب(٦٠). إن البطء في استيعاب مستجدات الفكر النقدي، وعدم انسجام التطبيق مع التنظير، هما عاملان يفقدان الأدب المقارن الكثير من ديناميكيته، ويهمشان دوره في الدراسات الأدبية. وهذا - في رأينا - مصدر ما هو حاصل حالياً في مضمار الأدب المقارن من ركود، وهو أمر يؤسف له أشد الأسف.

فالعلاقات الأدبية الدولية لم تكن في يوم من الأيام أكثف مما هي اليوم، وتفاعل الآداب وتداخلها لم يكونا يوماً أكبر مما هما اليوم. ولذا فإن الحاجة إلى الأدب المقارن لم تكن في يوم من الأيام أكبر، وآفاق هذا العلم لم تكن أرحب مما هي عليه اليوم. إلا أن الاستفادة من الفرص المهيأة للأدب المقارن تتوقف على المقارنين أنفسهم. فبيدهم أن يستفيدوا منها بشكل جيد، وأن يضمنوا للأدب المقارن مكاناً مركزياً في الدراسات الأدبية، وبيدهم أيضاً أن يفوتوا الفرص المتاحة، فيكون مصير الأدب المقارن مزيداً من الجمود والركود والتهميش. فكل علم من العلوم الإنسانية لا يواكب العصر ولا يقدم إجابات عن أسئلته المستجدة يكون مصيره الزوال. فأي مصير سيختار المقارنون لعلمهم، ذلك العلم الذي أثار آمالاً وتوقعات معرفية كبيرة؟

الهوامش

(١) راجع بهذا الخصوص : محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن. بيروت، دار العودة، ط ١٣، ١٩٨٧، ص ١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢ وما يتبعها. إن الدكتور محمد غنيمي هلال هو أبرز ممثلي هذا الاتجاه في الأدب المقارن العربي. راجع بهذا الشأن الكتاب التذكاري : محمد غنيمي هلال ناقداً ورائداً في دراسة الأدب المقارن. القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٦.

(٣) محمد غنيم هلال: الأدب المقارن، ص ١٨. لمزيد من المعلومات راجع أيضاً: أحمد شوقي رضوان: مدخل إلى الدرس الأدبي المقارن. بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٩٠، ص ٢٥ وما يتبعها. أحمد درويش: الأدب المقارن - النظرية والتطبيق، القاهرة، دار الثقافة العربية، ط٢، ١٩٩٢، ص ١٩. غسان السيد: الحرية الوجودية بين الفكر والواقع - دراسة في الأدب المقارن. دمشق، مطبعة زيد بن ثابت، ١٩٩٤، ص ١٣-١٩.

(٤) Gero V. Wilpert : Sachwoerterbuch der Literatur. Stuttgart, 6. Auflage, 1979, S. 464 ff حول مشكلات تاريخ الأدب راجع: حسين الواد: في تأريخ الأدب - مفاهيم ومناهج. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩٣.

(٥) راجع المعجم الفلسفي المختصر. ترجمة توفيق سلوم. موسكو، دار التقدم، ١٩٨٦، ص ٥٤.

(٦) راجع أحمد درويش: الأدب المقارن، ص ١٧ وما يتبعها. لمزيد من المعلومات حول دراسات التأثير وأشكالها راجع: أحمد شوقي رضوان: مدخل إلى الدرس الأدبي المقارن، ص ٣٣ - ٤٠.

(٧) محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، ص ١٣.

(٨) جبران مسعود: الرائد - معجم لغوي عصري. ج١، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٧، ص ٣٧، ٣٤٨.

(٩) محمد مندور: في الميزان الجديد، القاهرة، دار نهضة مصر، ص ١٦٥ وما يتبعها.

(١٠) محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن.

(١١) المرجع نفسه.

(١٢) رينيه ويليك: مفاهيم نقدية. ترجمة د. محمد عصفور. الكويت، سلسلة عالم المعرفة (ع ١١٠) ١٩٨٧، ص ٣٦٨.

(١٣) أحمد درويش: الأدب المقارن، ص ٢٣.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٤. انظر أيضاً: عزالدين المناصرة: المثاقفة والنقد المقارن. منظور إشكالي. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٥، ص١٢.

(١٥) راجع: المعجم الفلسفي المختصر، ص ٥٤٠ وما يليها.

(١٦) حول الاتجاهات الحديثة في نظرية الأدب راجع: آن جفرسون وديفيد روبي: النظرية الأدبية الحديثة - تقديم مقارن. ترجمة سمير مسعود. دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٢. تيري ايغلتون: نظرية الأدب، ترجمة ثائر ديب، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥.

(١٧) كان جل ما قدم إلى المؤتمر الثاني للرابطة العربية للأدب المقارن الذي انعقد في دمشق عام ١٩٨٦ في نطاق دراسات التأثير والتأثر. راجع بهذا الخصوص كتابنا: الأدب المقارن - مدخل نظري ودراسات تطبيقية. حمص، منشورات جامعة البعث، ١٩٩٢، ص ٤٥٥ وما يليها.

(١٨) حول تفاعل النقد الأدبي العربي مع الفكر النقدي العالمي راجع كتابنا: هجرة النصوص - دراسات في الترجمة الأدبية والتبادل الثقافي، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٥، ص ٢١٩ - ٢٥٢.

(١٩) راجع حسام الخطيب : آفاق الأدب المقارن عربياً. دمشق، دار الفكر، ١٩٩٢، ص ٣٣ - ٥٥. نفسه : سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية ط ٢، دمشق، المكتب العربي لتنسيق الترجمة، ١٩٨٠. نفسه: الأدب المقارن: الجزء الأول: في النظرية والمنهج، والجزء الثاني: تطبيقات في الأدب العربي المقارن. دمشق : منشورات جامعة دمشق، ١٩٨٢.

(٢٠) حول هذه المسألة راجع بحثنا المشار إليه في الهامش (١٨).

(٢١) من أوائل المقارنين العرب الذين اهتموا بعلاقات التأثير والتأثر بين الأدبين العربي والفارسي الدكتور محمد غنيمي هلال، الذي خصّ موضوع «ليلى والمجنون» بدراسة مقارنة متكاملة : ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، بيروت، دار العودة ١٩٨٠. راجع أيضا عرض الدكتور رجاء جبر للرسالة التي تقدم بها محمد غنيمي هلال لنيل شهادة

الدكتوراه: تأثير النثر العربي على النثر الفارسي في القرنين الخامس والسادس للهجرة، في الكتاب التذكاري المشار إليه في الهامش(٢)، ص ٦٩ - ٩٣. ومن هؤلاء المقارنين الدكتور عبد السلام كفافي: في الأدب المقارن - دراسات في نظرية الأدب والقصص الشعبية. بيروت، دار النهضة العربية ١٩٧٢، ص ٢٦١ - ٥٥٥، والدكتور محمد زكي العشماوي: دراسات في النقد المسرحي والأدب المقارن. بيروت/القاهرة، دار الشروق ١٩٩٤، ص ٢٥٤ - ٢٦٧، والدكتور حسين مجيب المصري: بين الأدب العربي والفارسي والتركي. القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٥، والدكتور عيسى العاكوب: تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول. دمشق، دار طلاس، ١٩٨٩، والدكتور محمد بديع جمعة: دراسات في الأدب المقارن. بيروت، دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨٠، ص ٢٩١ - ٣٥٤، والدكتور محمد السعيد جمال الدين: الأدب المقارن - دراسات تطبيقية في الأدبين العربي والفارسي. القاهرة، دار ثابت، ١٩٨٩، ص ٢٠٩ - ٢٧٤. ومن المؤكد أن هناك دراسات أخرى حول العلاقات الأدبية بين العرب والفرس والأتراك، ولم نرم هنا إلى حصر تلك الدراسات كلها.

(٢٢) لمزيد من المعلومات حول هذه المسألة راجع مقالنا: تعليم اللغات الأجنبية في العالم العربي. نظرة على الأبعاد الاجتماعية والحضارية. في مجلة (العربي)، الكويت، العدد ٣٥٢، مارس ١٩٨٨، ص ٢٦ - ٣٠.

(٢٣) راجع بهذا الخصوص: صلاح فضل: تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٨٥. إلياس أسعد غالي: رسالة الغفران والكوميديا الإلهية في لمحة تاريخية. دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٨. رضوان أحمد شوقي: مدخل إلى الدرس الأدبي المقارن. ص ٩٣ - ١١٧.

(٢٤) راجع بهذا الخصوص: جاسم محسن الموسوي: الوقوع في دائرة السحر. بيروت، منشورات مركز الإنماء القومي، ط ٢، ١٩٨٦، أحمد درويش: الأدب المقارن، ص ١٥١ - ١٩٠. كاتارينا مومسن: غوته وألف ليلة وليلة، ترجمة أحمد الحمو. دمشق: وزارة التعليم العالي، ١٩٨٠. إن تعريب هذا الكتاب دليل على الاهتمام بتأثر غوته «بالليالي العربية».

(٢٥) «شمس العرب تسطع على الغرب» هو عنوان كتاب مشهور للمستشرقة الألمانية زيغريد هونكه، أبرزت فيه مساهمات العرب والمسلمين في تطور الحضارة الإنسانية (ترجمة فاروق بيضون وكمال الدسوقي. بيروت: دار الآفاق، ط ٨، ١٩٨٦) وقد حظي هذا الكتاب باحتفاء عربي كبير واعتبر من أهم الكتب التي أنصفت العرب.

(٢٦) نكتفي هنا بالإحالة إلى بعض من تلك الأبحاث لمن يودّ الاستزادة من المعلومات المتعلقة بهذه المواضيع: حسام الخطيب: سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية. أحمد درويش: الأدب المقارن، ص ١٩٠ - ٢٠٥ (في هذا الفصل يستقصي المؤلف تأثير الأدب الفرنسي على نشأة الرواية العربية. محبه حاج معتوق: أثر الرواية الواقعية الغربية في الرواية العربية. بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤. فخري صالح (تحرير): المؤثرات الأجنبية في الشعر العربي المعاصر. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤، تسعديت أيت حمودي: أثر الرمزية الغربية في مسرح توفيق الحكيم. بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٦. الرشيد بوشعير: أثر برتولد بريخت في مسرح الشرق العربي: دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٦. غسان السيد: الحرية الوجودية بين الفكر والواقع.

(٢٧) عز الدين المناصرة: المثاقفة والنقد المقارن. ص ٣٨ وما يتبعها.

(٢٨) من تلك الحالات محاولة بعض المقارنين العرب التشكيك في أصالة مسرحية سعد الله ونوس «الملك هو الملك» من خلال الإشارة إلى تأثرها بمسرحية «الرجل هو الرجل» لبرتولد بريخت، المسرحي الألماني الشهير. راجع بهذا الخصوص الرشيد بوشعير: أثر برتولد بريخت في مسرح الشرق العربي، ص ٣٤ وما يليها. ومن أحدث تلك المحاولات محاولة التشكيك في أصالة شعر نزار قباني، وذلك بالزعم أن قصيدته «مع الجريدة» مسروقة من قصيدة للشاعر الفرنسي جاك بغي - فيغ. راجع بهذا الخصوص: جريدة (عكاظ)، جدة، العدد ١٠٩٣٢، ١٨/يوليو/١٩٩٦.

(٢٩) راجع بهذا الخصوص : آن جفرسون وديفيد روبي : النظرية الأدبية الحديثة، ص ٢٤٢-٣٠٧.

(٣٠) راجع بهذا الشأن: المعجم الفلسفي المختصر، ص ٣٦٩ وما بعدها.

(٣١) المرجع نفسه، ص ٥٤٠ وما يتبعها.

(٣٢) حول نظرية الانعكاس راجع: شكري عزيز الماضي: في نظرية الأدب. بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٦، ص ٨٤ وما يتبعها.

(٣٣) حول «مفهوم الأدب العالمي وتطوره». راجع كتابنا: الأدب المقارن - مدخل نظري ودراسات تطبيقية. ص ٣٣٥ - ٣٤٨.

(٣٤) حول مفهوم «الأدب العام». راجع : أحمد شوقي رضوان: مدخل إلى الدرس الأدبي المقارن، ص ٢٨ وما يليها، حسام الخطيب: آفاق الأدب المقارن عربياً وعالمياً، ص ٢٧ وما يليها.

(٣٥) راجع: كارل ماركس : الأدب والفن في الاشتراكية. ترجمة عبد المنعم الحفني. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧.

(٣٦) جورج لوكاتش: الرواية كملحمة بورجوازية. ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١.

(٣٧) نفسه : دراسات في الواقعية. ترجمة نايف بلوز. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠. نفسه: معنى الواقعية المعاصرة. ترجمة أمين العيوطي. القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١.

(٣٨) حول الأدب المقارن في البلدان الاشتراكية سابقاً (الأوروبية الشرقية) راجع :
G. Kaiser (Hg) : Vergleichende Literaturforschung in Sozialistischen Laendern. Stuttgart 1980.

(٣٩) قام المقارن المغربي الدكتور سعيد علوش بترويج هذه التسمية عربيا في كتابه : مدارس الأدب المقارن - دراسة منهجية. بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

(٤٠) راجع بهذا الشأن : غسان مرتضى: فيكتور جيرمونسكي والنظرية التيبولوجية في الأدب المقارن. الأسبوع الأدبي، دمشق، العدد ٥٢٧، ٧/٥/٩٦. ملف (الأدب المقارن)، وراجع أيضا: فيكتور جيرمونسكي : التيارات الأدبية بوصفها ظاهرة دولية. ترجمة غسان مرتضى. الآداب الأجنبية، دمشق، العدد ٨٣، صيف ١٩٩٥، ص ١٣٧ - ١٤٧.
Peter V. Zima : Komparatistik. tuebingen 1992, S. 42 - 47

(٤١) رينيه ويليك : مفاهيم نقدية، ص ٣٦٢ - ٣٧٥.

(٤٢) المرجع نفسه، ص ٣٧٢.

(٤٣) المرجع نفسه، ص ٣٦٨.

(٤٤) راجع : آن جفرسون وديفيد روبي: النظرية الأدبية الحديثة، ص١٠ وما يليها.

(٤٥) راجع بهذا الخصوص: محمد كامل الخطيب (تحرير): نظرية الشعر - كتب مدرسة الديوان. دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٩٦، ص ٢٨٧ وما يتبعها.

(٤٦) راجع بهذا الشأن: رينيه ويليك وأوستن وارن: نظرية الأدب. ترجمة محيي الدين صبحي. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ط٢، ١٩٨٢.

(٤٧) راجع : كلود بيشوا، وأندريه - ميشيل روسو: الأدب المقارن اليوم وتطوره. ترجمة وتعليق رجاء جبر. الكويت: مكتبة دار العروبة، ١٩٨٠. راجع أيضا : بيير برونيل/كلود بيشوا/أندريه ميشيل روسو: ما الأدب المقارن؟ ترجمة د. غسان السعد. دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٦.
P. Brunel, Cl. pichois, A. M. Rousseau: Qu-est-ce que la litterature Comparee? Paris, A. Colin, 1983.

(٤٨) محمد مندور : في الميزان الجديد، ص ١٥٦ وما يتبعها.

(٤٩) ميخائيل نعيمة : الغربال. بيروت، مؤسسة نوفل، ط١٤، ١٩٨٨.

(٥٠) محمد مندور : في الميزان الجديد، ص ٩ وما يليها.

(٥١) H. G. Gadamer: Wahrheit und Methode. Tuebingen, 1960.

(٥٢) P.V. Zima : Literarische Aesthetik. Tuebingen ,1991, S, 215-263.

(٥٣) H. R. Jauss : Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Muenchen, 1977.
R. Warning : Rezeptionsaesthetik. Stuttgart, 1988, S. 84-92.

(٥٤) راجع بهذا الخصوص كتابنا : هجرة النصوص، ص ٢٣٢.

(٥٥) المرجع نفسه، ص ٢١٩ - ٢٥٢.

(٥٦) راجع أولريش فايز شتاين: التأثير والتقليد. في كتابنا: الأدب المقارن، ص ٢٥٢ - ٢٧٥.

(٥٧) راجع مقالنا : الأدب المقارن ومفهوم التلقي. الأسبوع الأدبي، دمشق، العدد ٥١٣، ٢٣ أيار ١٩٩٦.

(٥٨) حول دراسات التوسيط النقدي في الأدب المقارن. راجع كتابنا: الأدب المقارن. ص ١٨٥ - ١٩٣.

(٥٩) راجع تفاصيل ذلك النقاش في كتابنا: الرواية الألمانية الحديثة - دراسة مقارنة. دمشق : منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٣، ص ١٧٦-١٩٩.

(٦٠) راجع الهامش (١٩).

المراجع

- إيغلتون، تيري: نظرية الأدب. ترجمة ثائر ديب. دمشق: منشورات الثقافة، ١٩٩٥.
- بوشعير، الرشيد : أثر برتولد بريخت في مسرح الشرق العربي. دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٦.
- بيشوا، كلود/روسو، أندريه - ميشيل : الأدب المقارن. ترجمة وتعليق رجاء جبر. الكويت: مكتبة دار العروبة، ١٩٨٠.
- بيشوا، كلود/روسو، أندريه/برونيل، بيير: ما الأدب المقارن؟ ترجمة غسان السيد، دمشق: دار علاء الدين ١٩٩٦.
- جفرسون، آن/ روبي، ديفيد: النظرية الأدبية الحديثة - تقديم مقارن. ترجمة سمير مسعود، دمشق : منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٢.
- جمال الدين، محمد السعيد: الأدب المقارن - دراسات تطبيقية في الأدبين العربي والفارسي. القاهرة : دار ثابت، ١٩٨٩.
- جمعة، بديع محمد: دراسات في الأدب المقارن. بيروت : دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨٠.
- جيرمونسكي، فيكتور: التيارات الأدبية بوصفها ظاهرة دولية. ترجمة غسان مرتضى. في مجلة الآداب الأجنبية، العدد ٨٣، صيف ١٩٩٥، ص ١٣٧-١٧٤.
- حاج معتوق، محبه : أثر الرواية الواقعية الغربية في الرواية العربية. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤.
- حمودي، تسعديت آيت : أثر الرمزية الغربية في مسرح توفيق الحكيم. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦.
- الخطيب، حسام: سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية. دمشق: المكتب العربي لتنسيق الترجمة، ١٩٨٠.
نفسه : الأدب المقارن. الجزء الأول : في النظرية والمنهج. الجزء الثاني: تطبيقات في الأدب العربي المقارن. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٨٢.
- نفسه: آفاق الأدب المقارن عربياً ودولياً. دمشق/بيروت: دار الفكر/دار الفكر المعاصر، ١٩٩٢.
- درويش، أحمد: الأدب المقارن - النظرية والتطبيق. القاهرة : دار الثقافة العربية، ط٢، ١٩٩٢.
- رضوان ، أحمد شوقي: مدخل إلى الدرس الأدبي المقارن. بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٩٠.
- السيد، غسان: الحرية والوجودية بين الفكر والواقع - دراسة في الأدب المقارن. دمشق: مطبعة زيد بن ثابت، ١٩٩٤.
- صالح، فخري (تحرير): المؤثرات الأجنبية في الشعرالعربي المعاصر. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٩٤.
- العاكوب، عيسى : تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول. دراسة تطبيقية في الأدب المقارن. دمشق: دار طلاس: ١٩٨٩.
- عبود، عبده : الأدب المقارن - مدخل نظري ودراسات تطبيقية. حمص : جامعة البعث، ١٩٩٢.
- نفسه : هجرة النصوص - دراسات في الترجمة الأدبية والتبادل الثقافي. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٥.
- نفسه : تعليم اللغات الأجنبية في العالم العربي. نظرة على الأبعاد الاجتماعية والثقافية. مجلة (العربي)، الكويت، العدد ٣٥٢، مارس ١٩٨٨، ص ٢٦-٣٠.
- نفسه : الأدب المقارن ومفهوم التلقي. جريدة (الأسبوع الأدبي)، دمشق، العدد ٥١٣، ٢٣ أيار ١٩٩٦، ص ٦، ١٤.
- نفسه : الرواية الألمانية الحديثة - دراسة نقدية مقارنة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٣.
- العقاد ، عباس محمود/المازني، عبد القادر: الديوان - كتاب في النقد الأدبي. في : محمد كامل الخطيب (تحرير): نظرية الشعر - كتب مدرسة الديوان. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٦.
- العشماوي، محمد زكي : دراسات في النقد المسرحي والأدب المقارن. بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤.
- علوش، سعيد: مدارس الأدب المقارن - دراسة منهجية. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.
- غالي، إلياس سعد: رسالة الغفران والكوميديا الإلهية في لمحات تاريخية. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٨.
- فضل، صلاح: تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي. القاهرة، ١٩٨٠، بيروت: دار الآفاق الجديدة ، ط٢، ١٩٨٥.
- كفافي، محمد عبد السلام : في الأدب المقارن - دراسات في نظرية الأدب والقصص الشعبي. بيروت : دار النهضة العربية، ١٩٧٢.
- لوكاتش: جورج: دراسات في الواقعية. ترجمة نايف بلوز، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠.
- نفسه : معنى الواقعية المعاصرة. ترجمة أمين العيوطي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١.

- نفسه : دراسات في الواقعية الأوروبية. ترجمة أمير اسكندر، القاهرة، ١٩٧٢.
- نفسه: الرواية كملحمة بورجوازية. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١.
- ماركس، كارل: الأدب والفن في الاشتراكية. ترجمة عبد المنعم الحفني. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧.
- الماضي، شكري عزيز: في نظرية الأدب. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦.
- مرتضى، غسان: فيكتور جيرمونسكي والنظرية التيبولوجية في الأدب المقارن. في : الأسبوع الأدبي، دمشق، العدد ٥٢٧، ١٩٩٦/٥/٧.
- مسعود، جبران: الرائد - معجم لغوي عصري. بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨١.
- المصري، حسين مجيب: بين الأدب العربي والفارسي والتركي. دراسات في الأدب الإسلامي المقارن. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥.
- المعجم الفلسفي المختصر. ترجمة توفيق سلوم. موسكو: دار التقدم، ١٩٨٦.
- المناصرة، عز الدين : المثاقفة والنقد المقارن - منظور إشكالي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٩٥.
- مندور، محمد: في الميزان الجديد. القاهرة: دار نهضة مصر، ط٣، ١٩٨٣.
- الموسوي، جاسم محسن: ألف ليلة وليلة في نظرية الأدب الإنكليزي: الوقوع في دائرة السحر. بيروت : مركز الإنماء القومي، ط ٢، ١٩٨٣.
- مومسن، كاتارينا: غوته وألف ليلة وليلة. ترجمة أحمد الحمو، دمشق: وزارة التعليم العالي، ١٩٨٠.
- نعيمة، ميخائيل، الغربال. بيروت: مؤسسة نوفل، ط ١٤، ١٩٨٨.
- هلال، محمد غنيمي: ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي. بيروت : دار العودة، ١٩٨٠.
- نفسه : الأدب المقارن. بيروت: دار العودة، ط ٣، ١٩٨٧.
- محمد غنيمي هلال ناقداً ورائداً في دراسة الأدب المقارن. كتاب تذكاري. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٦.
- هونكه، زيغريد: شمس العرب تسطع على الغرب. ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي. بيروت : دار الآفاق ، ط ٨ ، ١٩٨٦.
- الواد، حسين: في تاريخ الأدب - مفاهيم ومناهج . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢ ، ١٩٩٣.
- ويليك، رينيه: مفاهيم نقدية. ترجمة محمد عصفور. الكويت: وزارة الإعلام، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد (١١٠)، ١٩٨٧.
- نفسه : نظرية الأدب. ترجمة محيي الدين صبحي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ط٢، ١٩٨٧.
- Brunel, P./Pichois, Cl./Rousseau, A.M. : Qu'est-ce que la Litteratur Comparee? Paris, A. Colin, 1983.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode - Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik. Tuebingen, 1960.
- Jauss, Hans-Robert : Aesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Muenchen, 1977.
- Kaiser, Gerhard R. (Hg.) : Vergleichende Literaturforschung in sozialistischen Laendern. Stuttgart, 1980.
- Warning, Rainer (Hg.) : Rezeptionsaestetik. Theorie und Praxis. Stuttgart, 1988.
- Wilpert, Gero V. : Sachwoerterbuch der Literatur. Stuttgart, 1979.
- Zima, Peter V. : Literarische Aesthetik Methoden und Modelle. der Literaturwissenschaft. Tuebingen, 1991.
- Ders. : Komparatistik. Tuebingen, 1992.

أثر الإرهاب في الكتابة الروائية

مخلوف عامر*

لقد سبق لـ طه حسين في كتابه «خصام ونقد» أن تعرض لعلاقة الأدب بالثورة، وانتهى إلى أن هناك أدبا يسبق الثورة ويمهد لها، وآخر يعقبها ويكون من ثمارها، ولذلك يأتي ظهوره أطول وأبطأ.

ويعد موضوع طه حسين ردا على أولئك الذين كانوا يتعجلون أن يروا صورة ثورة ١٩٥٢ في الإنتاج الأدبي. وربما استغربوا - بنوايا حسنة - ألا يظهر حدث بهذه الضخامة في الأعمال الأدبية بشكل سريع.

غير أن طه حسين مصيب فيما ذهب إليه، لأنه يتلمس طبيعة الظاهرة الأدبية التي يريد لها أن تكون صدى خطابيا لما هو ظرفي، ولأن ما هو سياسي عابر إنما يوكل للخطب والكتابة الصحفية والدراسات التحليلية.

---

* جامعة وهران - معهد اللغات الأجنبية - الجزائر.

أما الأدب فهو امتداد في الزمن يلتقط مادته مما هو ظرفي ليعلو عما هو عابر ظرفي. والثورة ذاتها من حيث هي حدث كبير، تلقي بظلالها على حياة الناس وتملأ عليهم أوقاتهم، وتجعلهم ينصرفون عن قراءة الأدب وكتابته.

والإرهاب ليس حدثا بسيطا في حياة المجتمع، وقد لا يقاس بالمدة التي يستغرقها ولا بعدد الجرائم التي يقترفها، بل بفظاعتها ودرجة وحشيتها. وعندما يتعلق الأمر بالجزائر فإن الإرهاب تقاس خطورته بتلك المقاييس جميعا. إذ استغرق مدة غير قصيرة، وارتكب جرائم كثيرة، وارتكبها بفظاعة بلغت أقصى ما تبلغه الهمجية.

لذلك فإن وقعه في القلوب والعقول قد يعادل وقع الثورة التحريرية إن لم يفقه، ولكن انشغال الناس به في سعيهم اليومي وأرقهم الليلي، لم يمنع بعض الكتاب من تسجيله. بل إن ثقله هو الذي يفرض على الكاتب حالة من الحضور يصعب عليه أن يتنصل منها.

والواقع أن الإشارة إلى ظاهرة الإرهاب في الكتابة الروائية بدأت منذ السبعينات. وجاءت بشكل صريح في رواية الطاهر وطار «العشق والموت في الزمن الحراشي». إذ تصور هذه الرواية الصراع بين حركة الإخوان المسلمين الذين كانوا يعادون التوجه الاشتراكي، وبين المتطوعين لصالح الثورة الزراعية والذين كانوا مدعومين - سريا - من حزب الطليعة الاشتراكية.

ففي الوقت الذي يحرص فيه المتطوعون على العمل من أجل إنجاح الثورة، ينشغل مصطفى وجماعته الإخوانية بالتردد على المسجد، ويراود إمام المسجد ليسمح له بإلقاء خطبة إلى أن يتمكن من تحقيق رغبته.

جماعة الإخوان تستعمل الدين وسيلة أساسية للحكم على خصومها بالكفر والإلحاد، أما هم فيحلمون بجنة خضراء ينعمون فيها وحدهم بعيدا عن موسكوا وهافانا ومن تبعهما. «لا يبقى سوى نحن في جنة خضراء عرضها السماوات والأرض، ربي لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا».(١)

جميلة طالبة متطوعة ومتحررة، لذلك فإنها تعاني من مضايقات مصطفى وأحقاده، إلى أن يهجم عليها مرة ليشوه وجهها بالأسيد، وتنجو منه بفضل ما أبدته من مقاومة عنيفة ولأن شخصيتين أخريين تدخلان على الفور.

«الطاهر وطار» في عمله هذا لم يكن يتنبأ بقدر ما كان يرصد وقائع. حتى إن الرواية نفسها لم

تكن سوى صدى للخطاب السياسي السائد. ولكن هذا الخطاب كان واضحا صريحا، يشير إلى الحيل الممكنة في استخدام الدين لأغراض سياسية، وإلى أن القناعة الدينية عندما تأخذ امتدادا سياسيا أو القناعة السياسية عندما ترتدي ثوبا دينيا، يصير من الصعب جداً على أصحابها أن يتقبلوا الرأي الآخر، وينتهون بالتالي إلى ممارسة العنف. ينتقلون من استعمال المصحف إلى استعمال المدية والدناميت.

وعلى الرغم من أن الوضع يختلف في السبعينات، حيث كانت الحركة الإسلاموية تظهر ككتلة واحدة بقيادة الإخوان المسلمين، ضد كتلة أخرى من أنصار الاختيار الاشتراكي، إلاّ أن شخصية «مصطفى» في رواية الطاهر وطار المذكورة، تمتلك المواصفات الجوهرية للإرهابي. فهو يقول بتطبيق الشريعة ويستعمل المسجد لخدمة أغراضه السياسية، ويعتبر تأويله الخاص للدين هو عين الحقيقة، فيتوهم أنه ظل الله في الأرض، الأمر الذي يدفعه إلى أن يلجأ إلى كل الوسائل لتبرير سلوكاته وممارساته.

وتجدر الإشارة إلى أن التيار الأصولي يحضر في معظم كتابات «وطار»، وبشكل صارخ أحيانا كما في رواية الزلزال.

عقبات في طريق تيميمون

«تيميمون»، هي رواية لـ «رشيد بوجدرة» صدرت عن دار الاجتهاد بالجزائر عام ١٩٩٤. أي أنها ظهرت خلال الفترة الساخنة من الجحيم الإرهابي بالقياس إلى ما سبق، لا إلى ما سيلحق.

تيميمون، الرواية، جولة طويلة عبر الصحراء الشاسعة، رحلة وسط الرمال الصفراء وتحت السمات الصافية. حيث لا يبقى سوى الكاتب مع هواجسه وحواراته الداخلية. ومن عادة «بوجدرة» في كل ما يكتب أن يطلق العنان لتيار الوعي فتتلاحق التداعيات تغرف من ينبوع الطفولة والذكريات الحلوة والمرة، وذكريات العشق والحب والكره والغيرة، وغيرها من المسائل الذاتية واللاذاتية التي يتركها «بوجدرة» تفيض كالسيل.

إنه وسط الصحراء، بعيد نوعا ما عن صخب الإرهاب وما يحدثه من رعب. ولكن أنّى له أن يبتعد وأخبار الموت تصله مسموعة ومكتوبة.

وهاهو يفتح المذياع فإذ به يسمع خبراً مفجعا:

«اغتيل الأستاذ بن سعيد هذا الصباح في الساعة الثامنة بمنزله من طرف عصابة إرهابية من الإسلاميين، وحدث ذلك بمرأى ابنته البالغة عشرين عاما».(٢)

ينقطع تيار التداعيات بسبب هذه العقبة التي تعترضه. وقد كتب الخبر بخط أكبر، وبلون أسود قاتم. ولما اجتمع بروز الحروف مع السواد على رقعة بيضاء متميزة عن باقي المكتوب بدت هذه البقعة السوداء عقبة ونشازا في طريق سيل التداعيات الذي لا يتوقف، مجرى التاريخ الذي قد يرتطم بالصخور والنتوءات، ولكنه سرعان ما يتخطاها ليواصل مشواره.

إن الذي اغتيل هو أستاذ، رمز التربية ومصدر العلم. والإرهاب يصوّب رصاصه نحو أهل العلم والتنوير ليفرض حالة من الظلامية. ثم إنه يغتال أمام ابنته بلا رحمة ولا شفقة، إشارة إلى ما يمكن أن يصل إليه العمل الإرهابي من فظاعة ووحشية.

يعود الكاتب إلى تداعياته، يحاول أن ينسى ما جرى.. يخلو إلى ذاته يناجيها، ولكن وقع الخبر كان أقوى من أن يقاوم. وها هو يلح عليه ويحضر مرة أخرى بلونه الأسود البارز «الأستاذ بن سعيد يغتال هذا الصباح في بيته، على الساعة الثامنة والنصف بمشهد من ابنته البكر...»(٣)

ومهما اختلفت الأخبار في تحديد ساعة الاغتيال بالضبط، إلا أن المهم أن الأستاذ قد اغتيل، وتم اغتياله أمام ابنته سواء قيل تبلغ عشرين عاما أو قيل هي ابنته البكر. والذي يلفت الانتباه، الفرق في طريقة إيراد الخبرين. إذ الأول يحدد الجهة القاتلة في أنها عصابة إرهابية من الإسلاميين، بينما يسكت الثاني عنها تماما.

يستمر المونولوج من الصفحة الخامسة والثلاثين، بعدما يتجاوز العقبة الثانية، فلا يتوقف إلا في الصفحة السابعة والسبعين عندما يصطدم بالعائق الثالث:

«صحافي فرنسي يغتال من طرف إرهابيين إسلاميين بالقصبة في الجزائر العاصمة».(٤)

الضحية هنا من رجال الإعلام، من الذين يطلعون الرأي العام على الأحداث والمستجدات، وهم رمز الحرية والتعددية إلى حد ما. والمغتال - فوق ذلك - من جنسية فرنسية، لأن الإرهابيين يريدون أن يجعلوا من فرنسا هدفهم الثاني.

يتواصل سيل الكتابة صفحات أخرى، يستحضر الآلام والآمال، إلى أن تصل الجرائد بالطائرة فيقدمها له صاحب الفندق ليقرأ في إحداها مايلي:

«تسبب انفجار قنبلة وضعها الأصوليون في مطار الجزائر العاصمة في مجزرة خلّفت تسعة قتلى وأكثر من مائة جريح جلهم في حالة خطرة...»[٥]

في هذا الخبر اختلفت طبيعة السلاح المستخدم. إنها قنبلة. وحددت الجهة القاتلة بأنهم أصوليون. ثم لم تعد الاغتيالات فردية، بل أصبحت مجازر جماعية مفزعة ومروعة. لذلك لا يملك سامع الخبر إلا أن يقول:

«صعدت إلى غرفتي بسرعة. تقيّأت كل الفودكا التي شربتها البارحة. أخذني الغثيان أمام هذه المجزرة الشنيعة».[٦]

ويأتي الخبر الخامس ليعلن عن وجه آخر للموت:

«شغالة منزلية في السادسة والأربعين من عمرها وأم لتسعة أطفال تغتال رميا بالرصاص وهي عائدة إلى بيتها...»[٧]

الإرهاب الأعمى يضرب بلا تمييز أحيانا. إنه يريد أن يسجل حضوره مهما تكن الضحية المستهدفة، ويزداد الموت بشاعة لأن الضحية تعيل تسعة أفواه. لمن ستتركهم؟ وما الملامح التي يكبرون عليها والسلوكات التي يسلكونها؟. جيل بكامله معرض للهلاك. ثم يأتي الخبر السادس يعلن اغتيال الكاتب «طاهر جعوط».

«الكاتب الكبير طاهر جعوط يغتال برصاصتين في رأسه من طرف ثلاثة إرهابيين وهو يقود ابنتيه إلى المدرسة».[٨]

أعداء الثقافة والأدب والفن والعلم يقتلون كاتبا كبيرا. كان يقود ابنتيه إلى المدرسة. صورة أخرى للفظاعة والوحشية. لا يكفيهم أن يقتلوه، بل وعلى مرأى من ابنتيه.

الخبر ما قبل الأخير

«اثنا عشر كرواتيا يذبحون بطريقة وحشية بالقرب من مدينة المدية».[٩]

الخبر الأخير

«الإرهابيون الإسلاميون يضرمون النار في مدرسة ابتدائية بمدينة البليدة...».[١٠]

في الأخبار الثمانية التي تتخلل الرواية، نعرف الاغتيالات الفردية والجماعية، ونعرف أنها تصوّب بدقة نحو المثقفين والفنانين، ولكنها تطال العاديين أيضا.

اغتيال أشخاص من جنسيات مختلفة.

استخدمت وسائل مختلفة في القتل، الرمي بالرصاص، الذبح...

النزوع إلى الهدم والتدمير، تفجير المطار، إحراق المدرسة...

إذا قلت سابقا «عقبات في طريق تيميمون» فلأن طريق تيميمون الحقيقي هو طريق الكتابة الروائية. وفي هذا الطريق يخلو الكاتب إلى نفسه ويسرح بذاكرته في الماضي وفي الطبيعة البشرية، مندمجا فيما يكتب بعلاقاته الذاتية والموضوعية، ولا يقطع عليه حبل التفكير والتداعي إلا هذه الأخبار التي تصله مسموعة ومكتوبة.

وهو عندما يثبتها على جسد النص الروائي بلون أسود قاتم وأكثر بروزا، فلأنها الأحداث التي تميز الساحة، ولأنها بالقياس إلى ماعداها في النص تمثل بقعا سوداء من الحزن والقتامة والظلام. إنها تشكل نتوءات يصطدم السيل بها ويتعثر، ولكنه لا يلين ولا يتوقف. والقارىء يشعر بهذا الاصطدام، لأن بوجدرة يحمله على أن يندمج في النص ذاتيا. وقد يزعزع الخبر كيانه ويفسد عليه التمتع بالقراءة، ولكن قد يستمر في القراءة لأن ما يشده إليها أقوى من خبر عابر ولو كان فظيعا، ولو كان مكتوبا بخط أسود بارز.

وقد يكون من دلالات ذلك أن هذه الجرائم والاغتيالات مهما كثرت ومهما بلغت من القسوة والوحشية، فإنها تعد أحداثا عابرة زائلة بالنظر إلى عمق التاريخ وعنفوانه.

التاريخ، هذا النهر الكبير سيظل يجري، ومهما ارتطم بالعقبات والصخور، فإنها لا تثنيه عن الاستمرار أبدا.

الحكم على ظاهرة الإرهاب في النص الروائي عند «بوجدرة» هو حكم يستند إلى موقف تاريخي. من حيث إن التاريخ لا يعود إلى الوراء. ومهما حاول هؤلاء أن يجروا في الاتجاه المعاكس، إلا أنهم سوف لا يفلحون. وأنهم وإن عطلوا الحركة لفترة ما، إلا أنهم لا يستطيعون أن يوقفوها.

ويمكن القول أيضا إن الكاتب لم يعمد إلى توظيف الظاهرة الإرهابية على سبيل الموضة أو لمجرد مواكبة الأحداث، بل الأصح أن الإرهاب يحضر في الأذهان شئنا أم أبينا، وبالتالي كان لابد أن يترك بصماته في الكتابة. علما بأن أثر الإرهاب في رواية «تيميمون» لم يجعل منه محرك

التاريخ، بل ظاهرة طارئة على التاريخ، حدثا عارضا، قد يعيق الحركة كما يقطع حبل التسلسل في القراءة، وسيبقى محطة سوداء في طريق التاريخ، كما تظهر الأخبار بقعا سوداء في جسد الرواية. *ولكنها عقبات لا تحول دون قراءة الرواية كما لم تحل دون كتابتها*.

العقبات لا توقف مجرى التاريخ، وإن بقيت وشما في جسده.

الشمعة والدهاليز: للطاهر وطار[11]

أول ما يستوقفنا هو هذا العنوان الرئيسي الذي اختاره الكاتب لروايته. وهو يتألف من كلمتين يتوسطهما حرف عطف.

أ- الشمعة: وهي تحمل دلالة أدبية كالإضاءة والتضحية، لأنها تحترق لتضيء على الآخرين.

ب- *الدهاليز*: وهي تجعلنا نستحضر ما يشبهها كالكهوف والمغارات والمتاهات، وتؤدي جميعها إلى دلالة أساسية هي الظلمة.

ولكن العطف هنا لا يبقى في حدود تعريف النحويين، باعتباره تابعا يتوسط بينه وبين متبوعه حرف عطف. كما أن الواو لا تفيد «مطلق الاشتراك والجمع» فقط، بل تشير إلى مصاحبة زمنية حالية، لا ترتيب فيها ولا تعاقب. ومصدر ذلك رؤية جدلية لا تمانع في أن يجتمع متناقضان في لحظة واحدة. وأكثر من ذلك أن اجتماعها هو الشرارة التي منها تتولد الحركة.

هكذا يبدو التناقض على المستوى الأول بين الضوء والظلمة، ثم على المستوى الثاني بين صيغة المفرد في الشمعة وبين صيغة الجمع في الدهاليز. ولماذا يقدم الكاتب الشمعة ويؤخر الدهاليز رغم كونها عنواناً فرعياً تالياً في متن النص بالقياس إلى العنوان الفرعي الأول «دهليز الدهاليز».

إن طرح مثل هذه التساؤلات أمر ضروري بالنسبة للقارىء/الناقد، ولا يهمه إن جاءت العملية من الكاتب قصدا أو عفوا، إنما الذي يهمه أن لها دلالة ما، وأنه لابد أن يبحث عن هذه الدلالة فإذا هو لم يهتد إليها فذلك لا يعني أنها غير موجودة.

فقارىء الرواية يدخل دهاليز كثيرة حقا، حتى إنه لا يخرج من دهليز إلا ليدخل في آخر، وبقدر ما تتعدد السراديب تتعدد معها التساؤلات المحيرة المقلقة، وهي تارة تتخذ أبعادا نفسية اجتماعية، وتارة تتخذ أبعادا تاريخية سياسية.

والخيزرانة، الفتاة المعشوقة كانت واحدة بالقياس إلى معشوقيها المتعددين، والشاعر الضحية كان - هو الآخر - واحداً بالقياس إلى عدد الملثمين.

إنها حالة تطغى فيها عناصر الشر على عنصر الخير: ولكن الشمعة - رغم ذلك - تضيء. لذلك فإن عنوان الرواية وحده عندما ينطوي على دلالتين متناقضتين لغة (الإفراد والجمع) ومضمونا (الضوء والظلمة)، فإنه يكف عن أن يكون تركيبا حياديا ويلقي بظلاله ليصف حالة هي في أبسط صورها حالة تصادم بين الوعي واللاوعي، بين الضوء والظلمة، بين الخير والشر.

يتصدر الرواية إهداء هذا نصه:

«إلى روح الشاعر والباحث يوسف سبتي الذي كان يتنبأ بكل ما يجري قبل حدوثه» ثم يتلوه تقديم يبدي فيه الكاتب مجموعة من الملاحظات يراها ضرورية:

في الملاحظة الأولى ينفي أن تكون هذه الرواية سيرة ذاتية لشخص بعينه، وإن هو استعان بملامح ومميزات بعض أصدقائه.

والواقع ان هذا احتياط لا ضرورة له مادام القارئ الذي يعرف المرحوم يوسف سبتي والعلاقة التي جمعته بالطاهر وطار سيدرك بسهولة ووضوح حضوره في الرواية أكثر من غيره، فأما القارئ الذي يجهل هذه العلاقة، فإنها لا تعنيه أصلا.

وفي الحالين فإن النص هو الذي يعبر عن ذاته، وإن القراءة الصحيحة تستنطق النص ولا تسقط عليه معلومات من خارجه مهما كانت هذه المعلومات مؤكدة.

وفي الملاحظة الثانية يقول الكاتب إنه لم يستطع أن يلتزم بمخطط مسبق على خلاف رواياته السابقة.

والواقع أن هذه مسألة نسبية، تتعلق بطبيعة الإبداع من حيث هو مزيج من القصدية والعفوية. فإذا كان يعتمد التخطيط في أعماله السابقة فلاشك أن فيها لحظات كثيرة وتفاصيل تنفلت من الإطار الذي وضع لها أصلا، كما أنه وإن هو أطلق الحرية للتداعي في هذه الرواية، إلا أنها ولاشك تحركت ضمن تصور أولي للإطار العام.

وفي الملاحظة الثالثة يستبعد الكاتب أن يكون عمله تأريخا متسلسلا أو ممنطقا أو محسوبا. «انه زمن أهل الكهف، زمن التذكر، والتنقل من هذه اللحظة إلى تلك، من هذه الواقعة إلى تلك»[١٢].

ثم ينتهي إلى القول:

«وقائع الشمعة والدهاليز الروائية تجري قبل انتخابات ٩٢ التي خلقت ظروفا أخرى لا تعني الرواية، في هدفها الذي هو التعرف على أسباب الأزمة وليس على وقائعها وإن كنت وظفت بعضها»(١٣).

لم يعد الخطاب الروائي يتقيد بـ التسلسل التاريخي للأحداث، بل صار تكسير البناء الخطي سمة من سمات التجديد، وقد كان وطار من أوائل من جربوا ذلك بالعربية في الجزائر. وأما أن يحدد زمن الرواية بما قبل انتخابات ٩٢، فلعله أن يكون من باب حرص الكاتب على تأكيد قدرته على التنبؤ بالوقائع قبل حدوثها. إذ في الرواية ما يحمل القارىء على أن يفهم غير ذلك. ولعله من الأحسن في مثل هذه الحالات أن يترك الأمر للقارىء كما يقول وطار نفسه في هذا التقديم:

«إذا كان هناك تاريخ حقيقي يمكن أن أصرح به، هــو هذا الذي سيكتشفه القارىء الكريم»(١٤).

د هليز الدهاليز: (العنوان الفرعي الأول)

التركيب هنا ليس مجرد مضاف ومضاف إليه: بل يحمل دلالة قوية تعني أنه أكبر الدهاليز، أو أصل المحنة وجذر المشكلة.

في دهليز الدهاليز نتعرف على الشاعر الأستاذ بمعهد الحراش، يسمع صخبا في الشارع وأهازيج تردد شعار الحركة الإسلاموية المشهور «عليها نحيا وعليها نموت وعليها نلقى الله» وإذاً بمجموعة من قادة الحركة يستولون عليه بعد خروجه، وتنشأ بينه وبين أحدهم «عمار بن ياسر» علاقة خاصة. يسعى هذا الأخير إلى إقناعه وتجنيده، بينما لم يستطع هو أن يتخذ موقفا حاسما مما يجري.

ومن خلال مونولوج مطول يعود بذاكرته إلى الوراء، يستحضر ماضيه، فنعرف مراحل حياته منذ أن كان تلميذا في مدرسة الميلية إلى أن التحق بمدرسة «الفرنكو - مسلمان» في قسنطينة وقد تميز منذ صغره بوطنية حادة، وبميله إلى المطالعة الكثيرة والمتنوعة وكذا دفاعه عن اللغة العربية.

الشمعة: (العنوان الفرعي الثاني)

يلتقي بالفتاة التي تصبح فارسة أحلامه، الخيزران التي تنجذب إليه تدريجيا. ولكن اللقاءات المباشرة تتناقص شيئا فشيئا، إلى أن تشف العلاقة بينهما وترق فتعلو على الحوار، وتتجه

اتجاها تصوفيا روحيا فإذا هي بالنسبة إليه صورة تستعصي على الوصف والتحديد، وإذا هو يخيل إليها وليا من أولياء الله الصالحين.

هي شمعة مضيئة وسط الدهاليز المظلمة، وهي الخيزران هذه المرأة البربرية التي تقتل ابنها لتمكن الابن الآخر من استعلاء العرش، وكأنها أيضا صورة الجزائر في محنتها تأكل أبناءها ليتناوب على حكمها أبناؤها.

ولكن لا فـــرق أيضا بين الشمعـــة الخيزران والشمعة الشاعـــر والشمعـــة الكاتب في متاهـــات الجزائر. يتيه المرء في دهاليـــز كثيرة ومختلفة. يسرح في الماضي والتاريخ وينتقل إلى الحاضر/الواقع، ينتابه القلق النفسي، وتحيره الأسئلة الفكرية والممارسات السياسية. وكثيرا ما يجتهد في فك ألغازها ويخرج بلا طائل. وكل دهليز يفضي به إلى دهليز.

فما أرحم أن يرى وسط العتمة بصيصاً من نور. أن يأتي ضوء الشمعة بعد ظلمات الدهاليز. ومهما يجرك الكاتب إلى الماضي إلا أنك تبقى مشدودا إلى الحاضر بكل ما يموج فيه من صراعات حتى إن الماضي لا يستحضر إلا لقراءة الحاضر والتعليق عليه. ولقد كان الارتداد إلى الماضي في أعمال وطار مرتكزا دائما للموازنة والنقد فضلا عن كونه حيلة فنية لتكسير التسلسل الواقعي لزمن الحكاية الأصلية.

المشهد الإرهابي

اختار الأستاذ الشاعر أن يعيش وحيدا في بيته، أعزب، مثله الأعلى في حياته أن يعيش لوطنه وكتبه. ولكن هاهم يقتحمون عليه البيت. مجموعة من الملثمين يحيطون به فجأة، ويوجهون إليه تهما ليحكموا عليه بالإعدام:

الملثّم الأول: يتهمه بالاتصال بمجموعة من الأشرار الذين يستعملون الدين لأغراض سياسية، ويستهدفون ضرب النظام الديمقراطي، وهؤلاء تحركهم قوى أجنبية حاقدة على الوطن. وقد استطاعت الفتاة أن تخادعه وتجرّه إلى المساجد إلى أن أصبح يتعاطف مع السجناء من هؤلاء المتآمرين، يعطيهم النقود ويرسل إليهم الكتب ويحملهم في سيارته.

الملثّم الثاني: يتهمه بأنه تمكن من أن يستولي على عقل الفتاة فيشغلها عن الدور الأساسي الذي كانت تقوم به، إذ كانت تستخدمها أجهزة المخابرات في جمع المعلومات وخاصة من أوساط الصحفيين المعربين غير المتطرفين.

الملثم الثالث: يتهمه بأنه رفض التحدث إلى جماعته في المسجد، لكونه مفكرا وباحثاً وليس من عامة الناس. ولقد كان همه الأول حسب التهمة أن يتأكد مما إذا لم تكن الجماعة أو بعض أفرادها يشتغلون مع الأجهزة، بالإضافة إلى كونه توصل إلى اقتحام عالم عمار بن ياسر، وشوّش عليه فكره، وجعله يعيّنه وزيرا للفلاحة.

الملثّم الرابع: يتهمه بأنه معتزلي يعادي المذهب السني، وينتصر للحلاج وغيره من الزنادقة.

الملثم الخامس: يتهمه بأنه يشكل خطرا على فرنسا وعلى الجزائر وعلى الإسلام وعلى الحلف الأطلسي ومجلس التعاون الخليجي والعروبة أيضا. إنه يقبل مناقشة رسائل الطلبة بغير اللغة الفرنسية، ويكتب عن هجرة الأدب المكتوب باللغة الفرنسية.

الملثم السادس: يعتبره واحدا منهم ولو لم يعلن ذلك صراحة ولم يردد معهم في الشوارع «عليها نحيا وعليها نموت وعليها نلقى الله». وهو يقدر فيه جهوده في البحث واتصالاته بمختلف الجامعات ومراسلة الطلبة في سجن الحراش.. إلخ. لكنه - مع ذلك - متحفظ إلى حد كبير، لأنه وإخوانه لا يفهمون لماذا يحجم الإسلام إلى شمعة في دهاليز العصر، والإسلام كان ولايزال نور السماوات والأرض.

لنا أن نتصور الشاعر الضحية وسط هؤلاء الملثمين الذين يرشقونه باتهاماتهم المختلفة، ليغزوا في جسده النحيل خناجرهم. وأنهم كانوا ملثمين إلا أن مضمون كل تهمة يفضح صاحبها، فتسقط الأقنعة وتنكشف هوية كل منهم.

فالملثم الأول والثاني وإن تمايزا فهما يعبران عن أجهزة المخابرات. والثالث والرابع والسادس، يمثلون الأصولية غير المنسجمة.

والخامس يمثل ما يوصف في الخطاب السياسي بحزب فرنسا من أتباعها والموالين لها. كيف يختلف الملثمون وفي الوقت نفسه يستهدفون ضحية مشتركة؟

كيف تتباين التهم لتشكل في مجموعها تهمة واحدة؟

بعدما نتتبع مسار الأستاذ الشاعر من مدرسة الميلية إلى «الفرنكو - مسلمان» إلى امتهانه التدريس بمعهد الحراش إلى أن ينقضّ عليه الملثمون بخناجرهم فيصبح جثة هامدة، قد نتوهّم أن الدائرة انغلقت. بينما هي من منظور القراءة المنفتحة بداية انفتاح على واقع الرواية ورواية الواقع.

نهاية الرواية لا ترد العملية الإرهابية إلى جهة محددة ولا تردها - خاصة - إلى الحركة الأصولية كما هو سائد، بل إن إطفاء شمعة المثقف الوطني الرمز يعود إلى عدة أطراف. وكأن هذه الأطراف التي تبدو غير منسجمة ليست سوى تنويعات على وتر واحد هو العنف، ظاهرها اختلاف وباطنها اتفاق. وفي هذه الرؤية تشكيك في مصداقية الخطاب السياسي الرسمي، ودعوة إلى إدانته. غير أنها تنطوي في الوقت ذاته على نوع من التسوية يخفف من خطورة الأصولية وإفرازاتها الفاشية الدائمة، وهذا جوهر ما يجعلها تختلف عن غيرها.

ومهما تحاول هذه القراءة أن تعلو عن التحليل السياسي إلا أنها تبقى مشدودة إليه، سواء بحكم طبيعة الموضوع «أثر الإرهاب في الكتابة الروائية»، أو بحكم أن الرواية نفسها مشدودة إلى الوقائع السياسية وتسعى لتفسيرها. ولولا تداخل الأزمنة بالارتداد ولولا ذلك الاتصال الروحي بين الشاعر والخيزرانة لكانت الرواية أقرب إلى تقرير سياسي مباشر.

طبعا إن ثقافة الكاتب وقدرته الكبيرة على ترويض الأداة اللغوية وطول مراسه، كلها مزايا تؤهله لالتقاط الأسئلة الواقعية المحيرة، وتصوير الحالات النفسية القلقة، وإثارة القضايا المصيرية، بحثا عن أسباب الأزمة، إلا أن ذلك قد لا يكفي للوقوف على الأسباب الحقيقية للأزمة.

حراس النوايا في «سيدة المقام»

صدرت الطبعة الأولى من رواية (واسيني الأعرج) « سيدة المقام» عن دار الجمل بألمانيا ١٩٩٦، ثم صدرت طبعتها الثانية سنة ١٩٩٧ بالجزائر عن المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية.

يعني ذلك أنها كتبت والأحداث الإرهابية على أشدها، لكننا في هذا العمل لسنا أمام كاتب ترد عليه الأخبار مسموعة أو مكتوبة وتقتحم عليه خلوته وتفكيره فيلصقها بجسد النص الروائي، بل إن واسيني الأعرج ينقلنا من الأخبار إلى الأفعال. يشد القارىء من يده - كما يشد المحبوبة مريم - ويتجول به في شوارع العاصمة، يدخل مطاعمها ومقاهيها ويشاهد معه الرقص في الأوبرا. قد يقودك إلى أعلى جسر فيها فتطل عليها بنظرة بانورامية، وقد ينزل بك عند قدميها لتنعم بنسيم الشاطىء وتتأمل عظمة البحر.

ولكن حراس النوايا سوف لا يفارقونك لحظة. لقد صار ظلهم يمتد مع ظلال المدينة: هم حراس، مهمتهم المتابعة والمراقبة. فهم شرطة، ولكنهم ليسوا شرطة بالمعنى البوليسي المعتاد. إنهم

شرطة من نوع جديد. لأنهم يحرسون النوايا. فلم تبق المسألة عند حدود القمع التقليدي أو المعاقبة على فعل لا ينبغي القيام به، لكن القمع في هذه الحالة بلغ درجة قصوى. إنهم يحكمون حسب ما تنوي، أو حسب ما ينوون أنك تنوي على الأصح.

«أعرف، بل صار مألوفا، أن حراس النوايا لا يتدخلون عادة بعنف إلا عندما يكون الرجل مصحوبا بامرأة، أو يشمون رائحة الأجساد التي تعيش لحظة عنفوان شائقة. من صفاتهم أنهم يقرؤون في عينيك ما تفكر به، ولا يهم إن كان صحيحا أو غير صحيح. المهم أنهم فكروا أنك على خطأ، فيجب أن تكون على خطأ من دون ثرثرة. عندما يكفرونك، وعادة يفعلون ذلك عندما يختلفون معك، عليك أن تقبل، لأن أي نقاش سيقودك إلى تعميق الأزمة. الحاكم لا يناقش. الحاكم ينفذ أمره. ثم تقبل يده البيضاء السخية، ويطلب غفرانها».(١٥)

هذه الأشباح المخيفة تلاحق قارئ الرواية منذ البداية، ويشكلون جزءا مهما من المنطق الداخلي لبناء الرواية.

فهم منذ البداية، يستهدفون مدرسة الفنون الجميلة، يريدون أن يغلقوها ويحولوها إلى مساكن للمواطنين، كما يهددون الأستاذة «أناطوليا» التي تشتغل فيها. فتضطر إلى مغادرة البلاد.

وواسيني عندما يختار هذه المدرسة رمزا، فلأنها تمثل قمة الحرية وحب الحياة والجمال، ليمثل حراس النوايا بالمقابل قمة البدائية والهمجية.

وهو عندما يفرد الفصل التاسع لحراس النوايا، فليس معنى ذلك أنهم يغيبون في بقية الفصول، بل لأن هناك حدثا متميزا يقع بينهم وبين الراوي/الكاتب. فقد اقتادوه إلى مخفر الشرطة تعسفا وحاكموه بوصفهم شرطة إسلامية وضربوه ورموه في مزبلة. وعلى الرغم من أن الكاتب لا يعمد إلى تصوير الأحداث الفظيعة وما أكثرها، ولا يصف الأساليب الشنيعة التي تم بها القتل والذبح وتشويه الجثث، ولا المجازر الجماعية التي تتطاير فيها أشلاء البشر، مع أنه لا يجهلها ولا يشكو عجزا في القدرة على رسمها، إلا أنه يقف على الجوهر الذي يحرك الآلة الإرهابية.

فهو من جهة يعدّهم ورثة «بني كلبون» أولئك الذين حكموا البلاد والعباد ردحا من الزمن باسم الثورة والشرعية التاريخية، لكنهم في الواقع العملي تنكروا لدماء الشهداء، وعاثوا في البلاد فسادا فعبّدوا بذلك الطريق لحراس النوايا ليأخذوها لقمة جاهزة.

ومن جهة أخرى ينبىء المنطق الداخلي في الرواية عن طبيعة التفكير القروسطي الذي تتأسس عليه حركة الحراس. هذا التفكير الذي يرفض كل رأي لأنه يحكم عليه بالشيوعية والكفر والإلحاد، فينتهي إلى الحكم عليه بالإعدام.

واسيني الأعرج، إذن، لا يهتم بهول الحدث في ذاته. لأن الأحداث الفظيعة بدأت بمناوشات بسيطة، ومادام جذرها واحدا ومازال باقيا، فإن الممارسات الإرهابية ستظل تتوالد وكأن الرواية تقول أيضا، انه لا فرق في الواقع بين «بني كلبون» وبين حراس النوايا.

إنهم يقعون جميعا على خط واحد، ومهما بدا بين الطرفين من تمايز، إلا أنهما يلتقيان في خندق واحد. ولا يحيا أي منهما إلا بوجود الآخر.

الإرهاب في «سيدة المقام» ليس حدثا عابرا، ولا مجرد خبر يقرأ أو يسمع، بل إنه أحد مكونات المدينة/الرواية. هو عنصر حاضر فيها ولو كان عنصر هدم لا عنصر بناء. هنا تأخذ ظاهرة الإرهاب حجمها الطبيعي. فالكاتب لا ينكر وجودها ولا يستصغر شأنها، ولكنه لا يكتفي بتسجيل حضورها، وإنما يعطيها أيضا بعدها التاريخي والأيديولوجي والسياسي من غير أن يفرط فيما تقتضيه الكتابة الأدبية من خصوصية فنية.

والجميل في الرواية أنها مبنية على علاقة حب صافية وقوية في صفائها، علاقة مبنية على عشق المدينة وعشق الحياة، لولا أن حراس النوايا يفسدون الحب وينغصون الحياة. «مريم» تهوى الرقص والفرح غير مبالية بالرصاصة التي استقرت في رأسها، ولكن الحراس يقتلون الابتسامة ويحاربون الفرح. وما كان لحراس النوايا أن يجرؤوا على كل ذلك لولا التواطؤ المفضوح بينهم وبين بني كلبون.

علاقة الحب هذه بين مريم والراوي، هي الجذر الذي تتفرع منه أطراف الرواية، تتشعب في تداعيات نحو الماضي لتعود إلى الحاضر، ويبقى المستقبل محفوفا بالمخاطر.

فإذا كان واسيني لا يهتم بتصوير الجرائم الفظيعة التي ارتكبها الإرهابيون، فلأنه مهموم بما هو أفظع وأكثر هولا، إنه يخشى على مدينة يراها آيلة إلى الزوال.

فالقارىء لا يستشعر تفاؤلا زائفا، بل إن الكاتب يدق ناقوس الخطر تلميحاً لا تصريحاً عندما ينثر أوراق آخر رواية له من أعلى جسر، وقد ماتت مريم وأصبح مطر المدينة رذاذاً من الدم.

والجميل في الرواية أيضا، أن الظاهرة الإرهابية لا تحضر في شكل خطاب سياسي فج، بل تحضر بوصفها جزءا من حركية المجتمع، تعيقه وتشده إلى الخلف.

فالكاتب يهتم بنبش أعماق الظاهرة وتفكيك خيوطها ليوقف القارئ على سيرورتها وطبيعتها. إن المدينة أصبحت تعيش تناقضا صارخا، فيها الجمال وفيها القبح، فيها الحب وفيها الحقد والعنف، فيها الحياة وفيها الموت، فيها من يصنع الفرح وفيها من يقتل الفرح.

ولعله مما يدعو إلى الإعجاب ويوفر المتعة في «سيدة المقام» لغتها الطيعة، التي تتموج مع التداعيات، وتلملم شتات الذكريات وتنقلك في يسر بين الجوانية والبرانية، وتشدك ببراعة الوصف وحسن التصوير إلى أن تتعاطف مع مريم وتتألم لحالها، وتقدر مقاومتها وتحديها وتدرك عظمتها. كما ترثي حال المدينة البيضاء التي اسودّ وجهها، وتهزك الغيرة على ما آلت إليه أوضاعها.

وبعد أن يفرغ المرء من قراءة «سيدة المقام»، تبقى مريم سيدة النص وسيدة المقام، بشموخها وعشقها الأبدي، رمزا للهيبة والوقار، ويبقى بنوكلبون وحراس النوايا مثالا للقمع والخداع، صورة للبؤس والشقاء، عقبة في وجه التاريخ، نموذجا لمعاداة الإنسانية. على أن الإرهاب - في الحكم النهائي - يمثل جمرة الأصولية الملتهبة. وإنها وإن انطفأت إلا أن رماد الأصولية في عمومها، يخفي جمرات أخر، وستستعر - لا محالة - يوم تهب الريح.

خلاصة من خارج الرقعة الروائية

لم تعد للأصولية دلالة المشروع النضالي حين كانت ملجأ يحتمي به المستعمر (بفتح الميم) ضد الجهود الاستعمارية الرامية إلى طمس معالم التراث ومسخ الهوية. وإنما أصبحت تعني اليوم هذه الحركة السياسية التي تستعمل الدين وسيلة لتحقيق أغراض سياسية. فأما أن يحتل مصطلح الإرهاب الصدارة ويشيع وينتشر بهذا الحجم، فذلك يعود أصلا إلى أن السلطة في الجزائر مثلا، قد سخرت وسائلها الدعائية والإعلامية - بوعي أو بلا وعي - لتوهم بوجود انفصال بين الأصولية والإرهاب.

ولقد كانت السلطة منذ الاستقلال تسعى لأن تلعب دور المعتدل الذي يحفظ التوازن بين يسار متطرف ويمين متطرف، فبقيت تشد شعرة معاوية بينهما، وتسلك طريقا وسطاً يسكّن المرض ولا يستأصله.

إن الأصولية مهما اختلفت وتفرعت تحمل كلها شعاراً واحداً مشتركاً هو تطبيق الشريعة، وهو هدف استراتيجي سياسي يمكنها دوما من لم شتاتها إن افترقت، ومن استجماع قواها إن ضعفت. لكنها تعاني حقا أزمة تأويل عملي عندما يتعلق الأمر بكيفية بلوغ الهدف. فمنها جناح يدعو إلى التعجيل بالاستيلاء على السلطة، مبررا مسعاه بنضج الظروف وبأن أي تأخر أو مماطلة من شأنه أن يمكن السلطة من مراجعة مواقعها ومن امتصاص غضب الجماهير المهيأة للتمرد والثورة. وقد يمنح الفرصة للرأي العام أن يحكم على أنصار تطبيق الشريعة بأنهم يهادنون الطغاة ويرضون بأنصاف الحلول وقد يتهمونهم أيضا بالانتهازية والجري وراء المصالح الخاصة.

ومنها جناح يوصف عادة بالاعتدال. وهو يتبنى سياسة التدرج بدل التسرع، ويبرر سياسته بكون الظروف غير مواتية للتغلب على مؤسسات عسكرية متفوّقة عدة وعددا. وأنه وإن استطاع أنصار الشريعة أن يصلوا إلى سدة الحكم، فإن الأوضاع قد بلغت درجة من الفساد يصعب معها على سلطة «إسلامية» أن تواجهها جميعا وتتمكن من حل المشاكل الاجتماعية بما يرضي الشعب، وحينئذ ستوجه أصابع الاتهام إلى «المسلمين»، وإلى الشريعة ذاتها وربما إلى الإسلام عامة.

فإذا كان الجناح المتطرف يعجل بتطبيق الشريعة، فإنه يسير نحو عملية انتحارية مؤكدة. وإذا كان الجناح المعتدل يريد تهيئة الظروف تدريجيا، فهو اعتراف ضمني بأن التهيئة تتم بوسائل أخرى غير الشريعة، وعندئذ يثار سؤال مصيري إنكاري: ما الضرورة التي تدعو إلى تطبيق الشريعة؟

يبدو أنه مأزق نظري تترتب عليه أيضا مشاكل وصعوبات على المستوى العملي. ولكن المعارضة ذات التوجه الديمقراطي تعاني - بدورها - مأزقا لا يقل حرجا عن مأزق الإسلامويين.

فمن الديمقراطيين من يرفعون شعار القطيعة الجذرية مع الأصولية ويعدونها خطرا على الديمقراطية ومستقبل البلاد، ولكنهم اندمجوا في المسار الانتخابي وقبلوا - في الواقع - بتقاسم السلطة مع الأصوليين. فهم بهذا الموقف - شاءوا أم أبوا - قد ساهموا في إعطاء الشرعية للإسلام السياسي، وزكوا عمليا إمكانية أن يصبح الأصوليون ديمقراطيين يمارسون التناوب على السلطة عن قناعة وبتحضر.

ولاشك أنهم عندما يتخذون هذا الموقف، إما يتخذونه عن جهل بجوهر الأصولية وطبيعتها،

وإما أنهم يعدونه من باب التكتيك المرحلي فينضوون - حتما - تحت خطاب السلطة الذي يسعى إلى استغلال الخلافات الناشئة بين الأصوليين وعزل الجماعات المسلحة منهم.

ولكن الفرق الكبير هو أن الأصوليين عندما يدخلون اللعبة الانتخابية فإنهم يكسبون شرعية «ديمقراطية» لا يؤمنون بها أصلا، وربما لم يحلموا أن يصلوا إليها بهذه السهولة، فهم - بذلك - رابحون مهما تكن النتائج الانتخابية، بينما يخسر «الديمقراطيون» استراتيجيا ولو كان فوزهم عاليا في الانتخابات، ولم يكن على أي حال.

ومن الديمقراطيين من يريد قطيعة مزدوجة: مع الأصولية وبلا مهادنة من جهة، ومع النظام وممارساته - بما فيها المسار الانتخابي - من جهة أخرى. لكن هذا الموقف وإن ثبتت صحته نظريا ومن خلال التجربة أيضا، إلا أنه لم يشكل امتدادا عمليا كافيا. وكأن المأزق الديمقراطي منشأه التعامل مع السلطة التي هي - في نهاية المطاف - عبارة عن فسيفساء من الجماعات الضاغطة والمتمايزة، والتي تجعل المعارضة في حرج من أمرها تراوح مكانها في دوامة من التردد بين القطيعة والتواطؤ.

والنظام الجزائري - بطبيعته ومحدودية أفقه - ليس مؤهلا لإحداث قطيعة جذرية لا مع الأصولية ولا مع ممارسات الحزب الواحد. إنه يخاف الأصولية ويخاف عليها في آن. يخافها لأنها إذا ما استولت على السلطة، فإنها سوف لا ترحمه، ويخاف عليها لأنها حجاب يستره، فإذا ما غابت فإنه سوف يتعرى ويصبح هو المتهم الأول والأخير.

وما الإرهاب - في الحقيقة - سوى مظهر من مظاهر الأصولية، إنه رأس الحربة والجناح المسلح، وما الأصولية سوى الخزان الخلفي الذي سيظل يفرز الممارسات الإرهابية ما بقي وقد تخبو جمرة الإرهاب تحت رماد التواطؤات السياسيوية زمنا، ولكنها ستستعير من جديد كلما حركت الأصولية ريحها.

الهوامش

(١) وطار (الطاهر): العشق والمــوت في الزمــن الحراشي - الكتـاب الثاني - دار ابن رشد للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٠، ص ١٣١.
(٢) بوجدرة (رشيد): تيميمون - دار الاجتهاد، ١٩٩٤، ص ٢٧.
(٣) نفسه، ص ٣٥.
(٤) نفسه، ص ٧٧.
(٥) نفسه، ص ٩٢.
(٦) نفسه، ص ٩٢-٩٣.
(٧) نفسه، ص ١٠٢.
(٨) نفسه، ص ١١١.
(٩) نفسه، ص ١٣٠.
(١٠) نفسه، ص ١٤٩.
(١١) وطار (الطاهر): الشمعة والدهاليز - منشورات التبيين - الجاحظية، الجزائر ١٩٩٥.
(١٢، ١٣، ١٤) نفسه، ص ٦.
(١٥) واسيني (الأعرج): سيدة المقام - المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر ١٩٩٧، ص ٢٢٠.

دور التدخل المبكر في إدماج الأشخاص المعاقين

د. علال بن العزمية*

١- مدخل : شروط عامة

برزت إشكالية الإعاقة في العالم العربي المعاصر بعد جلاء المستعمرين، وأصبحت شؤون مواطنيه، بكل أصنافها، بين أيدي أبنائه. وكان لزاما على قادة الشعوب العربية الاعتناء بالمواطنين كافة بما يضمن لهم الكرامة، لكن كانت هناك أولويات لابد من التطرق إليها حسب التدرج لبناء المجتمع، وهكذا فقد انصبت الاهتمامات الأولى على التعليم والتطبيب والعلاج كقطاعات ذات أسبقية نظرا لأهميتها في تكوين الإنسان العربي، وقد أفرز التطور العمراني والاقتصادي ظهور صنف من أصناف الأسرة بدأت معه المرأة تلج عالم العمل. إضافة إلى ذلك حدث تطور هائل في التشريعات العربية المتعلقة أساسا بحماية المرأة والطفل لترسيخ حقوقهما في جني فوائد التطور الذي امتد إلى جميع الميادين الاجتماعية. كما نجد أن التشريعات

* كلية التربية – الرباط– المملكة المغربية.

العربية اهتمت بحقوق الأشخاص المصابين بحوادث العمل من جيش التحرير إلى عمال ومستخدمي القطاعات الاقتصادية (اتفاقية حقوق الطفل وقعها المغرب ودول عربية أخرى). إلى جانب هذا كله كان لزاما على المواطن العربي أن يحل محل الأجنبي الذي كان قد أسس جمعيات دينية أو إنسانية عملت وما زالت تعمل في ميدان تربية الأطفال المعاقين بفتحها بعض المراكز المتخصصة، وساعد على ذلك التطور الحاصل في قوانين الحريات العامة التي بموجبها تتأسس الجمعيات وتنشط (ظهير ١٩٥٨ مثلا بالمغرب).

إن كل هذه العناصر مجتمعة عملت بموازاة اهتمام كوني بشؤون الشخص المعاق نظرا لأهمية النسبة التي تمثلها هذه الفئة في المجتمع عامة (حوالي ١٠٪ حسب إحصائيات المنظمة العالمية للصحة)، الشيء الذي دعا إلى إثارة الانتباه إلى هذه القوى العاملة لتأهيلها ودمجها في النسيج الاقتصادي والاجتماعي وتأخذ مصيرها بيدها عوض أن تعيش مهمشة وعالة على المجتمع.

وإذا كان اهتمام الدول العربية حديث العهد (إنشاء مديرية تابعة لوزارة الشؤون الاجتماعية بتونس في السبعينات، خلق مندوبية سامية للأشخاص المعاقين بالمغرب في بداية التسعينات، وإصدار قانون مؤقت للمعاقين بالأردن سنة ١٩٨٩، ومدارس المعاقين بصريا في الكويت والإمارات منذ الخمسينات...) فإن ذلك لا يعني أن الأمة العربية (والعالم الإسلامي) لم تعن بشؤون الشخص المعاق، بالعكس فالثقافة والممارسات الاجتماعية النابعة عن الدين الإسلامي الحنيف غنية ومتقدمة حتى على ما جاء في شأن الطفل المعاق في المعاهدة الدولية لحقوق الطفل. وما كلامه سبحانه لآخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم بخصوص عبد الله بن أم مكتوم «عبس وتولى أن جاءه الأعمى» الآية[1] لخير تنبيه للمساواة بين المسلمين المعاقين أم لا. وجاء في سورة هود: «مثل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع، هل يستويان، أفلا تذكرون؟»[2] مثل آخر للتمييز الإيجابي قصد العناية والأخذ بيد المساعدة وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم لايسعنا الوقت للتبرك بها في هذا العمل الوجيز، كما أن السيرة النبوية تزخر بسلوك النبي محمد تجاه الأشخاص المعاقين كما فعل مع عبد الله بن أم مكتوم في مثل السابق. كما أنه ينبغي الإشارة إلى شخصيات بارزة في عالم الفكر والأدب كانت معاقة، وغير بعيد عن تاريخ المغرب، كان الحرس الليلي لمدينة مراكش المغربية من غير المبصرين.

لكن رغم هذا التاريخ المجيد والجهود المبذولة على مستوى التشريع تبقى العقلية العربية تجاه الأشخاص المعاقين، في المغرب العربي على الأقل، دون الفهم الجيد والكافي لمفهوم الإعاقة، ربما يرجع ذلك لعدم دقة المعلومات بخصوص الإعاقة أو نظرا لضعف أو انعدام التحسيس بهذا المشكل، وهكذا نجد بعض التصورات الشائعة حول هذه الظاهرة كما يلي:

- الإعاقة ناتجة عن تدخل قوى غيبية من شياطين وأرواح، ولا يزال كثير من الناس يظنون أن الإعاقة عقاب للأشخاص في ذريتهم.

- الإعاقة قد تساوي في تفكير البعض المرض العضوي أو النفسي(٣).

- الإعاقة تغطي معنى الإصابة العضوية ومعها ينعدم تطوير الحالة المرضية للشخص، وهذه نظرة شائعة بين مهنيي الطب(٤).

إن كل هذه التصورات وأخرى لا يمكن إدراجها هنا تؤدي إلى اتجاهات اجتماعية متعددة نحو الشخص المعاق، نذكر منها:

- إن الشخص المعاق شخص جدير بالعطف والحنان وتجوز فيه الصدقة وقد يرغم على تسلمها أحيانا(٥).

- الإعاقة تنفي الإنسانية عند البعض: لا يفهم، لن يتعلم، يمكنه التسول فقط... إلخ.

- المعاق قد يكون خطيراً ينبغي الاحتياط منه لأن له اتصال بعالم الغيب، وبالسحر، وبالأرواح، وغير ذلك.

لعل التصورات القبلية والاتجاهات غير المبنية على معرفة صحيحة أضرت كثيراً بالشخص المعاق، وأبعدته عن الاندماج في النشاط الاجتماعي،بل وجعلته هو نفسه يسلك حسب تلك التصورات والاتجاهات فنجد الكثير من المعاقين في شمال إفريقيا على الأقل يتسولون ويعيشون على الاتكال، مما يحول بينهم وبين التعلم وتطوير قدراتهم وملكاتهم.

ولكي نحارب تلك التصورات ونتائجها الوخيمة على الشخص المعاق ومحيطه الاجتماعي يجب أن نقرب من المفهوم العلمي للإعاقة، وهكذا نجد أن منظمة الصحة العالمية تميز بوضوح بين مفهوم القصور déficience ومفهوم العجز incapacité، وهذا ما يوضح مفهوم الإعاقة handi-cap ويعطيه معنى عراقيل أو حواجز فردية لم يعوضها المجتمع بما فيه الكفاية(٦). كما يوضح مؤلف التصنيف الدولي للإعاقات السلسلة المؤدية للإعاقة على النحو التالي(٧):

مرض ← قصور ← عجز ← عرقلة أو حاجز ذاتي أو إعاقة

إن القصور يكون عضويا أو متعلقا ببنية أو وظيفة نفسية أو فزيولوجية، وكل قصور يعتبر انحرافا بالنسبة لمعيار بيولوجي وطبي، كما أن القصور لا يجعل صاحبه مريضا بالضرورة. أما العجز (قد ينتج عن مرض أو عن قصور) فهو ضعف ظاهر في قدرة الشخص على النشاط العادي والمهارات الفنية (التقنية) والسلوك اليومي أو المهني، فهو إذن ذو دلالة موضوعية ذات صلة بالحياة اليومية. أما الإعاقة (العرقلة أو الحاجز الذاتي)، ذات الانعكاسات الاجتماعية، فهي تنتج عن العجز أو القصور وتقلص من قدرة الشخص في لعب دوره كاملا في المجتمع حسب السن والجنس والعوامل الاجتماعية والثقافية. وتتميز العرقلة الذاتية بعدم توازن نشاط الشخص وفق ما يتطلبه الوسط الاجتماعي، وهذا ما يضفي نسبية كبيرة في تكوين المعيار الذي يحكم به على شخص ما أنه معاق في وسط ما وغير معاق في وسط آخر. ونجد هذا التحليل في تعاريف العلوم الإنسانية حيث يمكن أن نقرأ على سبيل المثال: «ان الإعاقة هي عرقلة ذاتية وقيمة لصيقة بقصور معين حسب معيار متعارف عليه اجتماعيا أو إحصائيا...، ولا يمكن اعتبار كل شخصية معاقة بل جانبا أو وظيفة منها ويمكن لآليات التعويض أن تقوم بدورها»[8] (ص١٤).

وبناء على هذا يمكننا توضيح النسق السابق حسب المعايير المستعملة على الشكل التالي:

المـرض	معيار بيولوجي طبي
القصور	معيار بيولوجي طبي
القصور	معيار طبي - اجتماعي
الإعاقـة	معيار اجتماعي

لعل أهم ما يمكن أن نسجله من خلال هذا التحليل لظاهرة الإعاقة هو نسبيتها وذلك بالرجوع للأشخاص والأوساط، الشيء الذي يستوجب قانونيتها في التدريج. وقد جاء في القرآن الكريم: «قل هل يستوي الأعمى والبصير» سورة الرعد آية رقم ١٦[9] ثم إن هذا الجانب إذا توضح بما

فيه الكفاية يستدعي جانب التدخل الاجتماعي لصالح الشخص المعاق قصد إيجاد التعويض المناسب وقد قال سبحانه وتعالى: «ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج» سورة الفتح آية ١١٧[١٠]. ذلك أن عدم التساوي في الدرجة يسقط الحرج، ولن يقع العكس إلا إذا حضرت الخدمة أو الرعاية الاجتماعية التي يمكن بواسطتها أن نعوض أماكن النقص أو العجز لدى الشخص المعاق. والتعويض هنا تعويض اجتماعي حسب الاعتراف القانوني بدرجة الإعاقة. كذلك يمكن الاحتفاظ بأن الشخص المعاق لم يفقد كل شيء، وبالعكس من ذلك فإنه يختزن فعاليات وقدرات يمكن تطويرها واستغلالها بالتدخل التربوي والاجتماعي. وما دامت مشاكله من نوع خاص فالعناية تأخذ صبغة خاصة، وربما تكون مختلفة عما هو معتاد ومتداول في التربية الطبيعية[١١].

ولن يكون لهذه الجوانب تأثير إيجابي إذا لم تكن هناك بالموازاة برامج لتوعية وتحسيس الأشخاص العاملين بالمؤسسات الاجتماعية الطبية والتربويةالتي تأخذ على عاتقها تأهيل المعاق. وأول المعنيين بالأمر هم آباء وأولياء الأطفال المعاقين حتى يتسنى أخذ المبادرة في وقت مبكر لتلافي تعميق الهوة بين درجة الإعاقة والمعايير المرجعية. والواقع أن الآباء- وفي غياب العمل التحسيسي- يجدون أنفسهم في وضعية صعبة، لأن تجربتهم التربوية السابقة لا تنفع كثيرا في حالة الطفل المعاق. تشير دراسات كثيرة عربية وغربية إلى المسار التائه للآباء قبل أن يتقبلوا التشخيص النهائي للإعاقة والتي تبقى مرفوضة من طرفهم، آملين في العلاج[١٢]، وهكذا يمر وقت طويل في التنقل بين الأطباء والمشعوذين أحيانا، تضيع معه فرص التدخل والتربية المبكرة، ونجد في النهاية أن الطفل قد كبر دون أن تنمو قدراته ومهاراته.

٢- التدخل المبكر

أ - مفهوم التدخل

بناء على الاعتبارات الواردة في الفقرة السابقة لايسعنا إلا أن نشير إلى خطورة ظاهرة الإعاقة وإلى ضرورة تجنيد كل الفعاليات للتصدي لها قصد الحد منها، أملا في تسخير كل أبناء المجتمع العربي للتنمية والبناء. وعليه فإن أي تدخل ينبغي أن يبرمج في إطار استراتيجية عامة تشمل كل الأطراف المعنية. وتجدر الإشارة إلى أن جل الدول العربية قد بلورت خطط عمل

للتصدي لهذه الظاهرة، لكن هذه الخطط لم تنسق بعد في استراتيجية عامة تشمل جميع الجوانب بطريقة منهجية، مثل ذلك ما نجده في البرنامج المغاربي للتلقيح ضد الأمراض السبعة المؤدية إلى بعض الإعاقات كشلل الأطفال وغيره، وبرنامج تزويد بعض المناطق المغربية (أزيلال، تازة...) بالملح المطعم بمادة اليود iode . التي ينتج عن ضعفها في التغذية التخلف الذهني. والملاحظ أن هذه الخطط غير متكاملة محليا بل ويمكنها أن تنسق مع دول عربية أخرى حتى ترقى إلى استراتيجية عربية شاملة.

إن الأمثلة الواردة وغيرها لن تغطي مفهوم التدخل للتصدي للإعاقة لأن هذا المفهوم له جوانب متعددة، ولا يمكن أن نتكلم عن استراتيجية للتدخل إذا لم نتطرق لكل الجوانب إما في خطة تتابعية أو آنية تكون نسقاً متكاملاً وبما أن كل تدخل له علاقة بأحد جوانب الشخصية أو بميدان معين، والمقصود منه هو تقديم التعويض أو الدعم الضروريين، وكذلك البدائل الأساسية لتمكين الفرد من متابعة نموه الطبيعي المتكامل قدر الإمكان، فإن عواقب أي تأخر في التدخل تشمل جوانب أخرى من الشخصية، وعليه فإن:

١- التدخل المبكر ← تدخل في مجال معين ومحدد.

← يكون العجز أو القصور محدود في ميدان ويمكن التغلب عليه.

٢ - التدخل المتأخر ← تدخل في أكثر من مجال.

← العجز والقصور يشملان ميادين أخرى.

لا يمكن تقدير قيمة التأخر المسجلة في مجال ما والتدخل المناسب والتعويض إذا لم نأخذ بعين الاعتبار مجموعة المنبهات الطبيعية التي يتلقاها الرضيع وكذلك مجموعة الاكتسابات العفوية أو المنظمة للطفل. إذ يتجه انتباه الآباء والإخوان وأصدقاء الأسرة إلى المولود، كما أن عدة أشياء وأفعال تساعد الوظائف البيولوجية والفزيولوجية على الشروع في العمل وممارسة نشاطها، إن سيرورة النمو (الذهني) تبتدئ باستيعاب (المفاهيم) Assimilation وتكييفها مع الواقع Accommodation تم تحويلها بتركيب بعضها مع البعض إلى أن تصبح عمليات معقدة ومجردة، كما وضح ذلك عدة علماء، ومنهم بياجي J.PIAGET[١٣] . وعلى مستوى آخر، إن علاقات عاطفية تجمع الرضيع بالأفراد المحيطين به، فيبتسم للبعض ويبكي أمام آخرين ولا يهتم بفئة ثالثة. ثم

تتكون العادات على أنقاض ردود الفعل اللاإرادية والمشروطة، وبهذا توضع اللمسات الأولى للشخصية، كما نجد أن أفراد الأسرة يأخذون الطفل بين أيديهم، يداعبونه ويضعونه في وضعيات مختلفة شبيهة بالتمارين الرياضية ويتركونه يتخبط ليجد حلا حتى إذا فشل ساعدوه، ويأخذ الطفل لذة في المحاكاة، ويظهر اللعب، وتدخل مخيلة الطفل في الابتكار، ويتسع مجاله بالمشي، ويتعلم اللغة بدءا بلغة الأطفال قبل أن يقوى على استعمال اللغة الاجتماعية.

إن التربية الأسرية الطبيعية تشمل أكثر مما ذكرنا بإيجاز وهي لا تنصب على تنمية القدرات والانفعالات فحسب، بل تساعد الطفل على اكتساب مهارات نوعية ذات صلة بالحياة اليومية كالنظافة والتحكم في التبرز والتبول وضبط الانفعالات واحترام الشعائر الدينية والوالدين وغير ذلك[١٤].

كل هذه التدخلات الطبيعية تمهد لدخول الطفل إلى المجتمع، وهذا يكون أفقا جديداً حيث إن اللعب والحكي والنزهات، وحتى المشاجرات والمشادات عوامل تساعد على تنمية الشخصية.

وعليه لا يمكن أن نتكلم عن التدخل المبكر أو غير المبكر إذا لم تكن لنا مرجعية عامة تكمن في النمو الطبيعي للقدرات والانفعالات الخاصة بالإنسان العربي، وكذلك تدوين أشكال وأنواع التربية الطبيعية التي تقوم بها الأسر العربية. ولعل هذا ما تفتقر إليه الدراسات التربوية العربية إذ نجد أن تلك المرجعية كلها غربية، وما أكثر الاختلافات في نمو الأطفال الأوروبيين والأفارقة في سن المشي ومعدل الكلمات حسب الشهور وغير ذلك على سبيل المثال لاالحصر.

ب - مراحل التدخل

إضافة إلى ذلك لا يمكن تصور التدخل إلا في إطار نسق لايتجزأ يمكننا تقسيمه مؤقتا إلى ثلاثة أنواع حسب المرحلة المقصودة بالتدخل :

- التدخل في مرحلة ما قبل الولادة.
- التدخل في مرحلة بعد الولادة.
- التدخل في التنشئة الاجتماعية.

أ- التدخل في مرحلة ما قبل الولادة: يمكن اعتباره تدخلا وقائيا لتفادي أسباب الإعاقة أثناء

الحمل مثلما ينتج عن الزواج بين الأقارب، والتسممات المحيطية المختلفة، وغياب العناية الضرورية بالأم، وما شابه ذلك من الأخطار المؤدية إلى الحمل العسير، مما يعوق النمو السليم للجنين. وبفضل الاعتناء بهذه المرحلة الدقيقة تمكنت عدة دول متقدمة كهولندا من خفض نسبة الإعاقة الإجمالية في مجتمعها(١٥) نظرا للتطور الحاصل في ميدان التطبيب وتقنياته، وتجدر الإشارة هنا إلى نتائج التلقيح المعمم والذي بفضله تم القضاء نهائيا على الشلل المولدي بالمغرب.

ب- التدخل في مرحلة بعد الولادة: تكون الغاية منه أساسا توفير الظروف الملائمة للوضع السليم، ثم التشخيص المبكر للتعرف على أي عجز أو قصور في جسم المولود لاقتصاد الوقت للأولياء، وتوجيههم وتوعيتهم بالظاهرة. إلى جانب هذا العمل التقييمي هناك غاية ثانية ترمي إلى التدخل الطبي المبكر للقيام بعمليات جراحية تحول دون الوقوع في بعض أنواع العجز والقصور البدني أو الحسي الحركي كما هو الشأن في بعض فئات العمي، وقد تمكنت الدول المتقدمة عن طريق التدخل الجراحي المبكر من خفض نسبة الإعاقات الحسية: كالإعاقات البصرية والصمم وتشنج العضلات وغيرها. ولا يفوتنا هنا أن نذكر بأن التلقيح يستمر بالأهمية نفسها في هذه المرحلة، كما ينبغي الإشارة إلى حالات الوضع العسير التي يتعرض لها الأطفال حينما تنعدم المستوصفات والمستشفيات، ويتم اللجوء إلى وسائل وأطر تقليدية، كما هو الحال في القرى والأرياف، ويؤدي ذلك أحيانا إلى إعاقات دماغية وإلى موت الأم.

فإذا حصل العجز أو القصور ينبغي أن يبدأ في التأهيل التربوي المبكر "stimulation pré-coce" حتى لا يقع أي تأخر ملموس مقارنة مع الأطفال العاديين(١٦).

ج- التدخل في مرحلة التنشئة الاجتماعية: تستمر أنواع التدخل المبكر ويشرع في تعليم التنشئة الاجتماعية وتلقين البدائل التعويضية منذ الشهور الأولى حتى لا يتراكم تأخر الطفل بترويض حاسة السمع في الإعاقات البصرية وتمرين حاسة البصر وتوجيهها، واستعمال مكبرات الصوت في حالات الصمم، وتدريب المتبقى من الأعضاء المشلولة للقيام بالحركات الضرورية، وغير ذلك. إن الترويض الحسي والحركي يرافق عموما بتعلم اللغة الطبيعية (لغة الوسط) أو لغات بديلة (إشارات، البرايل، اللغة الشفاهية المستكملة L.P.C.) إضافة إلى ذلك يدفع الطفل إلى اكتساب مهارات فردية واجتماعية كتعلم الاعتماد على الذات، ومراقبة التبول والتبرز، والمساهمة في اللعب مع الأقران وغيرها(١٧). كما أن هذه المرحلة تكون مناسبة لإكساب الطفل مفاهيم

ومبادىء في التربية ما قبل مدرسية من أنشطة التفتح الذهني، وقبل لغوية وتحسيس فني كالرسم والرقص وغير ذلك من الأنشطة المعدة لهذه المرحلة.

لعل التقسيم الذي قدمناه حسب المراحل لمفهوم التدخل يغفل طبيعة هذا التدخل ونوعيته، وإن تصنيفا حسب معيارية مزدوجة تكمن في موضوع التدخل والمستوى الذي ينطبق عليه لأجدر من أن يعطينا نظرة شاملة ودقيقة عن التدخل وما يمكن تطويره بفضله، وهذا ما وضعناه في التدخل التالي:

جدول رقم ١ : التدخل حسب المستوى والموضوع

موضوع التدخل مستوى التدخل	الموضوع	طبيعة التدخل	الميادين الأساسية
١	الفرد	طبية بيولوجية تربوية	– تدخل علاجي – تربية خاصة لأماكن النقص والعجز في الوظائف والسلوك
٢	الفرد والأسرة	تربوية	– تربية خاصة بالوظائف والسلوك والمهارات
		تحسيسية	– تربية الآباء لتمكينهم من مهارات تربوية
٣	الفرد والأوساط المهنية	تربوية	– تربية خاصة وتقنية – تعليم مهارات مدرسية اجتماعية
		نفسية – تربوية	– تدريب وتحسيس الأطر بمشكل الإعاقة
٤	الفرد والمجتمع	تربوية مهنية رعاية	– تأهيل مهني – تعلم مهارات – تعلم الاندماج في الحياة
		توعية وتحسيس وقاية	– اخبار وتوعية – مساعدة المعاق في الحياة

ولما كان من شأن التدخل الاجتماعي والتربوي أن يمهد لإدماج الطفل المعاق فقد أصبح لزاما على المجتمع أن يتساءل عن حجم ونوعية الخدمات التي يمكن تقديمها، قصد التعويض وفقا لمبدأ تكافؤ الفرص[١٨]. وهكذا فإن التدخل على مستوى الفرد (المستوى الأول- الجدول رقم١) يتجه نحو التأثير على مصادر العجز والقصور الواردة في التشخيص الطبي أو النفسي، فإن كانت نتائجها تدل على إمكانية التخفيف بالجراحة، كان التدخل جراحيا وكلما كان ذلك مبكراً كان أنجع للدفع بقدرات ومهارات الطفل إلى الاقتراب من المعايير العادية. كما أن التدخل التربوي والاجتماعي عن طريق التدريب والتنبيه المبكر واستعمال الوسائل الفنية يستحسن ألا يأتي متأخراً حتى لا تتسع الهوة بين القدرات الحقيقية والقدرات الممكنة. وأثبتت دراسات أجنبية أهمية التدخل المبكر في إعاقات الصمم والتخلف الذهني خصوصا منه ما تعلق بالتثلث الصبغي[١٩]. كما تأكدت النتائج نفسها في إعاقات الصمم وتجربة إدماج الأطفال المصابين بالتثلث الصبغي trisomie وكلها بالمغرب.

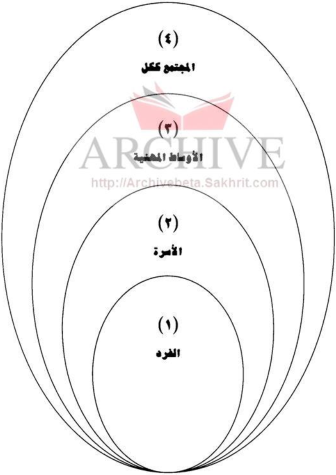
كما أن بعض دول الخليج العربي- نذكر منها دولة الكويت[٢٠] ودولة الإمارات العربية - أنشأت سلسلة المدارس ما قبل المدرسية (روضة) تستقبل الأطفال في سن مبكرة[٢١].

وإذا كان المجال لا يسمح بتقديم الأنشطة المستعملة في التدخل التربوي المبكر فيمكن تصنيف وجمع هذه الأنشطة فيما يتعلق بتربية وترويض الحواس: التربية الحسية الحركية، التربية اللغوية، التربية الذهنية، الاعتماد على النفس والوعي بالآخرين.

وبما أن المستوى الأول منصب على الفرد وبشكل مكثف قد يتبادر إلى الأذهان السؤال عمن سوف يقوم بهذه الأنشطة، والجواب هو أن أي تدخل مبكر ومركز يتطلب مهنيين في العمل التربوي الخاص، ولكن هذا التدخل ليس محتكرا من طرفهم، إذ يمكن للأولياء وأفراد الأسرة المساهمة في هذا العمل، كما توضح ذلك الاتجاهات الحديثة في تربية الأطفال المعاقين، والتي تعتمد على الوسط الاجتماعي[٢٢]، وقد كللت تجربة العصبة البريطانية بالنجاح في هذا الاتجاه[٢٣]. لذلك أشرنا في الجدول السابق (جدول رقم١) وفي المستوى الثاني إلى ضرورة تكوين مهارات تربوية لدى الآباء تمكنهم من التدخل التربوي في الوسط الطبيعي قصد تكثيف الأنشطة المعوضة. إن تداخل المستويين الأول والثاني لمن شأنه أن يسمح بوضع الطفل في محيطه الطبيعي والتدخل المبكر والمكثف قصد إغناء مهاراته وتطويرها وتفادي العزل الذي تقوم به بعض المراكز المتخصصة والذي أثبتت- في شأنه- دراسات أجنبية خطورته على اندماج الشخص

المعاق، وبالعكس كلما تدخل الأولياء إلى جانب المهنيين لن يحس الطفل بالاغتراب، الشيء الذي يقوي من فرض التواصل والتدخل، إلا أنه ينبغي أخذ عدة عوامل بعين الاعتبار كالمستوى الاجتماعي والاقتصادي للأبوين، وحالة العلاقة الأسرية حيث يقع نوع من التفكك بمعرفة الإعاقة[٢٤]، وغير ذلك من الأسباب التي تقف دون مساهمة الأبوين أحدهما أو كلاهما في التدخل التربوي.

مستويات التدخل حسب الموضوع



لعل ما يميز التدخل في المستويين الأول والثاني هو تركيزهما على الشخص المعاق أولا في بناء أو إعادة بناء المهارات والسلوك وربط التواصل لتحريك وتنسيق الوظائف البيوفزيولوجية والنفسية، كما أن التدخل يتجه في هذا الباب إلى ربط العلاقة أو إعادة ربط العلاقة الاجتماعية بين الشخص المعاق والأشياء المحيطة به، وبين الشخص والمجتمع وتمكين الطفل من اكتساب قنوات الاتصال الطبيعية أو البديلة، وهذان الجانبان ينصان بشكل مكثف على الفرد لتعويض أماكن الضعف الناتجة عن القصور والعجز، إلا أنه لا يكفي أن نكسب الطفل مهارات لا يستجيب لها الوسط الأسري والاجتماعي عامة. ومن هنا جاءت الخاصية الثانية للتدخل على المستويين الأوليين: تدريب الآباء للمساعدة على التدخل التربوي في الأنشطة وهو تكوين أدوي -in stummental بقدر ما هو تشبع عاطفي بالاتجاهات الإيجابية نحو الطفل المعاق. وهذا الجانب كثيرا مايغفل في التدخل، إلا أن آثاره السلبية تنعكس في العلاقة التربوية بين الآباء والطفل المعاق، حيث لا يكفي أن يقف التدخل على مستوى تقبل الإعاقة إذ هناك جوانب أخرى لابد وأن يحصل فيها وعي من طرف الآباء: سلوك الحمائية تجاه الطفل الناتج عن الخوف من أن يصاب بإرهاق أو حوادث، سلوك الاتكال على الغير، سلوك التمييز الذي يؤدي إلى تدليل الطفل أو العكس، سلوك المذنب الذي يركز كل العناية على الطفل المعاق وحرمان إخوانه الأصحاء بدعوى العجز أو القصور، السلوك الفصامي الذي يبدي اتجاهات إيجابية على المستوى الشعوري واتجاهات سلبية على المستوى اللاشعوري وتتجلى في الممارسة اليومية مع الطفل المعاق، وغير ذلك من أنواع السلوك التي يقوم بها الآباء في الحياة اليومية.

إن التدخل في كل هذه الجوانب يرمي إلى إعادة تثبيت التوازن الانفعالي للآباء بعد الهزة التي يوقعها التشخيص الطبي العنيف أحيانا، فإذا كان التدخل التربوي نحو الآباء في حالة الأطفال العاديين نادرا ما يستدعي حصص التطبيب النفسي psychothérapie فإن الزوبعة التي يثيرها إعلان الإعاقة كثيراً ما يستوجب تكوين أو إعادة تكوين التوازن الانفعالي للآباء حتى يستعيدوا ثقتهم بأنفسهم وبأساليب عملهم التربوية، ولجعلهم قادرين على بناء علاقة عاطفية سليمة بينهم. وبينهم وبين ابنهم المعاق.

ويلاحظ ضعف كبير في التدخل في هذا الجانب في التجربة المغاربية إن لم نقل العربية، بخصوص التوجيه والإرشاد الأسري لما له من أهمية في التدخل العام. ونسجل محاولات قليلة لا ترقى إلى مفهوم التوجيه والإرشاد بل هي عبارة عن إعطاء نصائح ومساعدات في إطار أنشطة

تقوم بها الدوائر الرسمية والجمعيات العاملة في هذا الميدان. وهذا ما يجعل الآباء، أحيانا، يتنازلون عن دورهم التربوي كليا ويتوقفون عند طلب المساعدة المالية[٢٥]. ويمكن تعليل تصرف هؤلاء الآباء بالإحاطة بعدة عوامل منها عدم الاهتمام بالدور التربوي للآباء، وتركيز التدخل على الجانب الطبي (وجود عقلية علاجية أكثر مما هي تربوية)، نقص في الأطر المتخصصة في الإرشاد والتوعية الأسرية، غياب طلب الخبرة النفسية عموما لدى المواطن العربي، ضعف الموارد الاقتصادية والتغطية الصحية والاجتماعية للأسرة، وغير ذلك من العوامل التي تدفع بالأسرة إلى الاستقالة والتخلي عن دورها الطبيعي في تربية طفلها المعاق.

ولا تقل أهمية التدخل في المستويين المتبقيين، الثالث والرابع (الجدول رقم ١) عن المستويين الأوليين رغم تقدم الطفل في السن. ويتوضح من خلال القراءة للمستوى الثالث أن موضوعه يبقى دائما متصلا بالفرد ويمتد إلى الأوساط المهنية، أما طبيعة التدخل فهي تربوية ونفسية. ونتساءل هنا: هل يبقى مع ذلك التدخل مبكراً؟ قد يطول الحديث في الجواب عن هذا السؤال، لكن الذي يمكن أن نحتفظ به كمبدأ عام هو أن الطفل في كل مرحلة من تطوره يقبل على مهارات حسية-حركية، عاطفية، اجتماعية، ذهنية، وسلوك جديد، وكلما تم ذلك مبكراً، وفي تناسق مع المكتسبات القديمة كان ذلك أنفع وأكثر مردودية. وبذلك يبقى مفهوم التدخل المبكر غير متموضع في مرحلة معينة من مراحل نمو الطفل، كما يفهم في دراسات كثيرة ترهنه بمرحلة الطفولة الأولى (الولادة إلى السنة الثانية)، فإذا حصل التدخل في المرحلة الأولى ولم يواكبه تدخل في المراحل الأخرى في الوقت المناسب ضاعت نتائج التدخل الأول. وبناء على هذا، كلما تم التدخل في الوقت المناسب دون أن يترتب على ذلك تأخر دال بالرجوع إلى المعايير الطبيعية سمينا التدخل مبكراً أو في محله.

وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن ميادين التدخل تتسع لتشمل المستويات المهنية، هذا بمتابعة التدخل على الشخص بإكسابه مفاهيم جديدة مرتبطة بالنشاط الذهني والحسي الحركي والتشبع الاجتماعي والتربية الدينية والأخلاق، وغير ذلك مما يؤهل الطفل لولوج المجتمع. وبخصوص مستوى المهنيين المعنيين بالتعامل مع الطفل في هذه المرحلة فينصب التدخل أساسا على المربين والعاملين في المدارس الأولية والأساسية (نقصد بالتعليم الأولي التعليم ما قبل المدرسي والتعليم الأساسي يلجه الطفل في المغرب ابتداء من سن السابعة وينتهي منه بعد مضي ست سنوات فيه). قد يبدو التدخل في اتجاه الأوساط التربوية سهلا لأسباب مهنية، إلا أن هذا الاعتقاد غير صحيح

لأن الايديولوجية السائدة في الحقل التربوي ترتكز في الأساس على مبدأ مغلوط وهو أن الأطفال يكتسبون المفاهيم نفسها في الوقت نفسه وفي المكان نفسه. الشيء الذي دفع بالمسيرين والإداريين إلى استعمال التوزيع المتجانس حسب الفئات العمرية. وكل هذا في تناقض واضح مع نتائج الدراسات التربوية الحديثة التي تنتقد مبدأ الفروق الفردية كمعطى أولي في التعليم[٢٦-٢٧]. وحسب هذه الدراسات فإن الفروق الفردية المسجلة ترجع أساسا إلى اختلاف الثقافات الاجتماعية والخصائص والعادات الفردية وإلى الممارسات التربوية[٢٨]. كما يستنتج من الدراسات الحديثة أن التربية الناجعة هي التي تمكن الطفل من متابعة أهداف التعلم حسب مكاسبه السابقة وإيقاعه الشخصي.

لعل توعية وتحسيس الأوساط التربوية بخصائص الأطفال المعاقين يمر أولا وقبل كل شيء بتزويدهم بنتائج الدراسات التربوية الحديثة زيادة على تدريبهم على التقنيات والوسائل الخاصة كالبدائل اللغوية واستعمال الوسائط الديداكتيكية وماشابه ذلك. وقد نتساءل عن كيفية تدبير تعليم الأطفال المعاقين، وهل ينبغي إدماج التلاميذ المعاقين كليا أو جزئيا؟ والجواب على هذا التساؤل يقربنا من واقع التدريس للأطفال المعاقين. لعل الأقلية القليلة هي التي تلج المدارس النظامية (أو العادية) رغم عدم وجود أي مبرر لذلك، إلا أن المدرسة غير مؤهلة لاستقبال هذه الفئة من الأطفال، ولذلك نجد في المغرب العربي وبعض دول الخليج العربي مراكز خاصة بهم. وهذا النمط له إيجابيته كمعرفة طرق التدخل وتواجد الأطر، ولكن مساوئه كثيرة، نذكر منها العزل ونتائجه الخطيرة على الطفل في اندماجه الاجتماعي. وقد طورت بعض الدول المتقدمة نماذج تمزج بين المدرسة العادية والمركز المختص[٢٩] حيث يمكن

- إلحاق الطفل بمركز خاص جزءا من الوقت وبمدرسة عادية جزءا آخر.
- إلحاق الطفل بصف خاص في مدرسة عادية.
- إلحاق الطفل بصف عادي وتقديم الرعاية والتدخل داخل الصف.
- الدمج التام على الطريقة الإيطالية، حيث أدرج جميع الأطفال المعاقين في المدرسة العادية[٣٠].

أما التدابير الإدارية بالمغرب العربي وبلدان الشرق الأوسط فمازالت تعتمد في غالبيتها نظام التمييز بين المدرسة العادية والمركز المختص، ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى تجربة الإدماج الصفي

التي شرع فيها منذ سنة ١٩٩٣ ببعض المدن المغربية (الرباط، الدار البيضاء، القنيطرة). وهذه التجربة لم تقم بعد، إلا أن الجمعيات المساهمة تبدي كثيراً من التفاؤل بنجاحها. وبهذا تكون أول مرة يتحمل قطاع التربية والتعليم تأطير تلاميذ معاقين مصابين بالتثلث الصبغي وآخرين مصابين بالصمم (مدينة سلا ١٩٥٥).

كما سبقت الإشارة إلى ذلك فالتدخل يستمر في اتجاه الأوساط المهنية على المستوى الرابع (الجدول رقم ١) ويشمل المدربين الحرفيين والمراقبين التقنيين وأصحاب المقاولات والإداريين وغيرهم... يتسع هذا التدخل ليشمل في النهاية جميع شرائح المجتمع، لأن الطفل المعاق بعد فترة قصيرة سوف يلج ميادين اجتماعية مختلفة من شغل وترفيه وغيرهما، إن كنا قد ألححنا على التدخل تجاه الحرفيين والمهنيين في هذا المستوى فهذا لا يستثني الشخص المعاق نفسه. فتعلم حرفة والبحث عن عمل والزواج والتمتع والترفيه كلها فرص تساعد على تنمية الشخصية. ومن أهداف التدخل تجاه الشخص المعاق إكسابه المهارات المهنية التي تتطلب طرق تدريب خاصة وأدوات ملائمة وترتيبات ميسرة، كلها تساهم في تدريب الشخص المعاق. ولايكفي أن يتم تأهيل الشخص المعاق وإصدار التشريعات الخاصة ليترتب على ذلك الإدماج المهني، لأن المقاولين عموما ما تكون لهم نظرة تمييزية سلبية يحكمون من خلالها على الشخص المعاق كعامل دون مستوى المردودية المنشودة. وذلك لأنهم يركزون على الإعاقة أكثر مما يرون الطاقات والمؤهلات المتوفرة لدى الشخص المعاق، وقد أثبتت دراسات مختلفة أن أرباب العمل يفضلون دفع الغرامات المالية عوض تشغيل المعاقين كما يلزمهم القانون بذلك. إلا أن تجارب متعددة أنجزت تحت إشراف المكتب الدولي للشغل BIT تدل أن تعاونيات إنتاجية للمعاقين أعطت مردودية مالية عالية مكنت الأشخاص المعاقين من كسب عيشهم بطريقة كريمة[٣١]. وإذا كان نظام الورشات المحمية، في الدول الغربية، قد أعطى نتائج مهمة فإن تشغيل بعض الأشخاص المعاقين بتونس والمغرب، في القطاع العام أو الخاص، قد نال رضا المسئولين عليه. كما تجدر الإشارة إلى المجهود الذي تقوم به بعض الدول العربية كتونس ودول الخليج (الإمارات والكويت) والأردن في مجال التأهيل الفني للمعاقين.

لعل القصد من الإدماج المهني هو تمكين الشخص المعاق من الشعور بالانتماء إلى المجتمع الذي يساهم في بنائه إلى جانب الشعور بالرضا عن النفس، وهذا الشعور المزدوج يدفع الشخص إلى تطوير أساليب عمله ومهاراته مما ينمي ويطور الشخصية عموما. لكن لا ينبغي أن

نتفاعل أكثر من اللازم لأن هناك درجات من الإعاقة يستحيل معها أي تكوين مهني وبالتالي تنعدم فرص التشغيل. إلا أن مبدأ الواقعية يحثنا على الدفع ببوادر التأهيل إلى أبعد الحدود كلما أمكن ذلك، وتجدر الإشارة هنا إلى إمكانيات وفرص التشغيل المتاحة، بعد التأهيل، في قطاعات الزراعة والفلاحة والصناعة التقليدية التي مازالت في وطننا العربي نشيطة جدا.

هكذا تتبين أهمية التدخل في المستوى الرابع والأخير من الجدول رقم ١ وهـذا التدخل إن لم يوضع في إطار التضامن والتكافل الاجتماعي لن يتضح معناه لعموم المجتمع، خصوصا كل ما تعلق بالولوجيات المعمارية، وتسخير التكنولوجيا لتسهيل الأمور، وغير ذلك من أساليب التدخل على المحيط لتعبيد الطريق أمام فئات كبيرة من الأشخاص المعاقين.

من تحليلنا لموضوع التدخل انتهينا إلى القول إن التبكير في التدخل لا يمكن حصره في مرحلة معينة، بل إن كل مراحل النمو تستدعي التدخل المناسب. وقد توصلنا إلى أنواع من التدخل تتعلق بالشخص المعاق، وأسرته والمحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه. ونركز بقية عرضنا على أساليب التدخل على مستوى الشخص والمعنيين بتربيته وذلك لتداخل هذين المستويين.

٣- أساليب أو بيداغوجية التدخل

إن أي تدخل ينبني علميا على معرفة الطفل المعاق، والإلمام بمنهجية التدخل وشخصية المتدخل وتمكنه من مادة التدخل، وإذا كان العنصر المتعلق بشخصية المتدخل، المربي المختص، هو المؤهل للقيام بهذا العمل، فإن ذلك لا يعني أن أشخاصا آخرين لايمكنهم القيام بالتدخل. فاهتمام البعض وحب الأبوين والتجربة التربوية، كلها تساعد الآباء أو غيرهم على ممارسة التدخل، ونترك جانبا الحديث عن المربي لنركز بإيجاز حول العنصرين المتبقيين. وعليه فإن معرفة الطفل تتطلب الإحاطة بعدة مجالات منها: الصحة، نفسية الطفل، مداركه وغيرها مما يكون منحى القدرات والمهارات التي تؤخذ بعين الاعتبار أثناء تحضير مادة التدخل أولا، والقيام بالتدخل ثانيا. لذلك فكل التشخيصات الواردة في تلك المجالات يمكن الاعتماد عليها في وضع البرنامج الفردي.

وينبغي هنا الإلحاح على تفريد التدخل، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، لأن الأطفال يتعلمون كل حسب مكتسباته السابقة، وكل حسب إيقاعه الشخصي، كما أن كل واحد يحتاج إلى نمط معين من التدخل، فالواحد منهم يلزمه نوع محدد من وسائل الإيضاح والغير يلزمه نوع آخر. من كل هذا إنما نريد أن نوضح أن التدخل التربوي لصالح الأطفال المعاقين لا يمكن أن يكون جمعيا إلا في بعض حصص الترفيه والغناء مثلا. ونرجع إلى البيداغوجية لوضع الخطة العامة للتدخل الفردي، وقد تصلح لكل الميادين مع تعديلات طفيفة[٣٢].

الخطة العامة للتدخل الفردي(*)

١- ملاحظة وتقييم:

- استعمال مؤشرات النمو لتوضيح مناطق الضعف والقدرة.
- ملاحظة الطفل في مجال معين لمعرفة وضبط مستواه.
- ملاحظة الطفل في حالات أخرى.

٢- اختيار مادة التدخل وتحليلها:

٢.١: اختيار مادة التدخل حسب مبدأ الواقعية والنفعية.

- مناسبة مادة التدخل لمستوى النمو.

٢.٢: تحليل مادة التدخل.

- تقسيم المادة إلى العناصر المكونة لها.
- مراعاة تسلسل العناصر.
- تحديد المطلوب من الطفل.

٣- تقديم مادة التدخل:

- اختيار الشروط والظروف الممتعة للتعلم.
- اختيار الوقت المناسب لإدراج مادة التعلم.
- تقديم المادة حسب تسلسل عناصرها.
- تقديم الدعم فوريا وبصفة منتظمة.

٤- تقييم التعلم:

- التحقق من مكتسبات الطفل.
- التحقق من قدرة الطفل على تحويل وتعميم التعلم.

العودة إلى البداية

(*) عن جافري ١٩٨٦ (٣٢).

أما الشيء الذي لا يبرز في الخطة العامة فيرتبط بالعلاقة التربوية. وتوصف هذه العلاقة في الطفولة الأولى بعدم التوازن، حيث يستحوذ عليها الراشد على حساب الطفل. وإذا كان الطفل يتقبلها في بداية الأمر، فلأنه يرى في الراشد شخصا أكبر منه (أقوى) وأعرف منه بالأشياء، فإنه سرعان ما ينتقدها تحت حبه في إثبات ذاته وقدرته على تحليل الأشياء أثناء فترة المراهقة. لهذا فإن تحقيق الاستقلالية يمر عبر الصراع وعدم التوازن، ولن يتم ذلك إلا (ضد) و (مع) الراشدين حتى تبرز إلى الوجود شخصية جديدة تأخذ مكانها في بناء المجتمع.

فإذا كان تحقيق الاستقلالية والاعتماد على النفس في مستوياته العليا ينبثق من العلاقة غير المتوازية بين الطفل والراشد، فالمسار نفسه يمر منه الطفل المعاق، كذلك بالنسبة للأطفال العاديين يطلب من المربين والآباء عموما أن يهتموا بشكل العلاقة فقط لأن الطفل يصل من تلقاء نفسه إلى الاستقلالية والاعتماد على نفسه، وهذا لا يكفي في حالات كثيرة من الإعاقات، إذ يطلب من المربي والآباء ملاحظة الشكل والمضمون بتعليم مهارات ضرورية لإكساب الطفل الاعتماد على النفس والاستقلالية. هكذا فإن التدخل التربوي هو في الوقت نفسه تخلص تدريجي من التدخل لمساعدة الطفل على الاعتماد على نفسه وتفادي السقوط في الحماية المفرطة.

في إطار العلاقة التربوية المذكورة قد يتساءل المربي(من أين يمكن أن أبدأ التدخل؟) والأجوبة كثيرة، فالبعض يربط مادة التدخل بسن الطفل، والبعض الآخر يعتمد على الروائز الذهنية والنفسية، فإذا كان سن الطفل لا يعطي إرشادات دقيقة يمكن استغلالها فإن نتائج الروائز لا توضح بما فيه الكفاية قدرة الطفل الحقيقية في المجالات الفرعية للنشاط. في كلتا الحالتين، إن النظريتين تنطلقان من مسلمة تجانس نمو القدرات والمهارات، وهذا ما ينبغي إعادة النظر فيه عموما وفي حالات الإعاقة بالخصوص.

أما اللعب الحر فقد أثبت نجاعته كأسلوب ومنهج لإثارة وإبراز المستوى الحقيقي للطفل خلافا للطرق الأخرى. أولا: كل الأطفال يلعبون إما فرادى أو جماعات صغيرة وحتى الأطفال الذهانيون المعروفون بانطوائهم لهم وسائل خاصة للعب (استعمال الأقنعة...)، ثانيا : يمتد اللعب ليشمل جميع جوانب النمو (الجانب الحسي الحركي، الحواس، الجانب الذهني، الجانب اللغوي، الجانب الاجتماعي...) التي يتم فيها التدخل، ثالثا: اللعب يبرز نشاط الطفل تلقائيا وفي مستواه الواقعي، ورابعا: يمكن اللجوء إلى اللعب الحر أو اللعب المنظم واستعمال الأشياء المحلية والمحيطة لهذا الغرض.

غير أنه إذا كان اللعب يقدم كل هذه المزايا بحرية، فلابد من التقيد بمنهجية الملاحظة العلمية والمشاركة لتقييم مستوى قدرات الطفل في مجال معين. وعليه فينبغي ضبط المجال وموضوع اللعب وتحضير بروتكول تسجيل الملاحظة، وتحليل النتائج مع الرجوع إلى مراحل نمو الطفل، وبناء على النتائج المحصلة يبرمج المتدخل المادة حسب المنهجية المذكورة في الخطة العامة، وبرمجة المادة تأخذ بعين الاعتبار مادة التدخل المقسمة والمنظمة في تسلسل معين (منطقي نفسي تاريخي...)[٣٣] وينتهي التدخل بتقييم الاكتساب الذي حصل عليه الطفل وأسلوب التدخل المتبع لرصد عيوبه في حالة الفشل[٣٤].

قد يبدو لأول وهلة أن معرفة الطفل صعبة المنال وتحتاج إلى أخصائيين كما قلنا، وهكذا كان الأمر، لكن حاليا في بلدان متقدمة أصبح الآباء أكثر إلماما بهذه المنهجية بعد أن تم تحسيسهم وتكوينهم للمساهمة في التدخل التربوي.

٤- خاتمة : التدخل وسيلة لتيسير الاندماج

إن التدخل لصالح الطفل المعاق يتطلب شروطا عامة تنبع منها حقوقه في التمتع بما يقدم لسائر أفراد المجتمع، إلا أن هؤلاء الأطفال ينفردون بخاصيات تستدعي نوعا من التدخل قد يكون مغايراً أو مكثفاً أو يتطلب وسائط وبدائل خاصة. ولما كان نمو الطفل مطردا وجب أن يبتدىء التدخل بتنبيه وتنشيط الحواس والوظائف الفزويولوجية والنفسية لتمارس عملها في تناسق تام يجعل من التعويض وظيفة إضافية تغطي بعض أماكن القصور والعجز. وكلما حصل هذا التنبيه مبكرا كلما تقلص الفارق بين الأطفال المعاقين والأطفال العاديين. وقد بينا في الفقرات السابقة أهمية التربية والتدخل المبكر والغرض من هذا كله هو تمهيد الطريق لاندماج الفرد في سائر المؤسسات الاجتماعية.

لقد أثبتت الدراسات التربوية الحديثة أن إجراءات النشاط (الحسي الحركي، الإدراكي والذهني، اللغوي وغيرهم) تختلف من شخص إلى آخر حيث إنه من خلال طريقة سلوك أو تفكير أو تذكر يتكيف الشخص في عمل ما بسهولة وينجح، وقد يفشل في عمل آخر. فإذا كان للمتعلم نمطه الخاص، فإن للمعلم نمطه الخاص أيضا، وكلما اقترب النمطان من بعضهما حصل التواصل والنجاح التربوي. وهذا يبين أن كل فرد يتميز بخصوصيات فردية تكون عاملا مسهلا للتعلم واكتساب المهارات[٣٥]. إن هذا المعطى يجعلنا أكثر تفاؤلا بالنسبة للأشخاص المعاقين إذا

تمكنا من البحث عن التدخل المناسب. وهذا ما يحصل إذا تساءل أفراد المجتمع عامة عما يمكن تقديمه لفئة الأشخاص المعاقين من أشياء وبدائل ووسائط في إطار التضامن الاجتماعي المنصوص عليه شرعا وسنة في تعاليم الدين الإسلامي. وهذه المساعدة تتبلور في التدخل التربوي الممهد للاندماج.

وإذا كان الاندماج الاجتماعي مسعى وآخر مطاف التدخل والتنشئة الاجتماعية والتربوية للعموم، فإن الأشخاص المعاقين لن يتوصلوا إلى ذلك إن لم يعطوا المساعدة التامة، حيث يبقون -على الهامش- متسولين ومعزولين في مراكز دون تحقيق ذواتهم. والمساعدة المطلوبة تصاغ في شكل تدخل إيجابي يمكن الفرد من مسايرة نمو باقي أفراد المجتمع ولو كان بطريقة بطيئة. وإذ نلح على دور التدخل في الاندماج فلأن التجربة العالمية والعربية بينت أن الفئات التي تمكنت من الاندماج في المجتمع هي الفئات التي استفادت من التدخل الاجتماعي لصالحها، كما هو الشأن في حالة المعاقين بصريا الذين أعطوا نصيبا غير يسير من التربية والتعليم، فكونوا جمعيات نشيطة في هذا الميدان.

ويبقى الأساس في الاندماج- دون الغوص في مسائل جانبية- هو الاندماج في النظام المدرسي العادي، وهذا ما يتطلب أن تستوفى شروط التنبيه المبكر والتربية ما قبل المدرسية حتى يحظى الطفل بالتعويض الكافي، مما يمهد الطريق لولوج المدرسة الأساسية ومعاهد التكوين المهني، لكن كل هذا مشروط بمتابعة التدخل تجاه الفرد والفرقاء المعنيين. إضافة إلى ما سبق يتعين على المدرسة أن تدخل تعديلات في ثقافتها وممارستها اليومية:

١- **تعديلات إنسانية**: ومنها على الخصوص القبول بمبدأ تقسيم العمل التربوي مع متدخلين آخرين كالآباء والمربين، الشيء الذي سوف يثري العمل التربوي. من هنا تأتي أهمية توعية وتحسيس مهنيي التربية من معلمين وإداريين ومشرفين.

٢- **تعديلات أيديولوجية**: لعل العلاقة العمودية السائدة حاليا في مدارسنا أصبحت متجاوزة، وينبغي استبدالها بعلاقة مبنية على الاستماع والتفكير والتقييم والبحث. وفي السياق نفسه ان ايديولوجية المعيار العام أصبحت متجاوزة ويمكن إحلال اللائحة التربوية محلها حيث يمكن بواسطتها لكل طفل أن يساير المنهاج حسب قدراته ومهاراته، وهذا ما فيه مكسب لكل الأطفال معاقين أم لا[٣٦].

٣- **تعديلات تنظيمية**: إن التعديلات الإنسانية والأيديولوجية تبقى رهينة بالتنظيم المدرسي. وهكذا فإن المستويات الصفية الصلبة لابد لها من المرونة حتى يساير كل طفل المنهاج حسب إيقاعه، وبالتالي فإن المعلم لن يخضع لبرمجة صورية بل يتمشى حسب مستويات التلاميذ. كذلك ينبغي مراجعة نظام التقييم وبرمجة المواد وبناء المدارس والإشراف وغير ذلك من الترتيبات السهلة.

إن هذه التعديلات نافعة لجميع الأطفال معاقين أم لا، وهي كذلك لن تتطلب استثمارا إضافيا، وهي أيضا مبنية على نتائج العلوم، لكنها شرط من شروط إدماج الأطفال المعاقين.

المراجع

(قمنا بفرز المراجع العربية عن المراجع الأجنبية لتسهيل الترقيم وأبقينا على الأرقام الواردة في النص)

أولا : المراجع العربية

(١) القرآن الكريم، سورة عبس، آية ٢.
(٢) القرآن الكريم، سورة هود، آية ٢٣.
(٥) محمد القادري: المعاق والمحيط الاجتماعي، ندوة العمل الاجتماعي في ميدان تربية المعاق، مجلة التدريس- عدد خاص- كلية علوم التربية - الرباط ١٩٩٤.
(٩) القرآن الكريم، سورة الرعد، آية ١٦.
(١٠) القرآن الكريم، سورة الفتح، آية ١٧.
(٢٠) دولة الكويت، وزارة التربية - إدارة مدارس التربية الخاصة: مدارس التربية الخاصة ١٩٩٣-١٩٩٤ .
(٢١) عبد العزيز مصطفى السرطاوي: تدريب العاملين في التربية الخاصة (الإمارات العربية) الندوة الدولية: من أجل تكافؤ الفرص- المندوبية السامية للأشخاص المعاقين- الرباط ١٩٩٤ .
(٢٢) هيغارتي (ش): تعليم الأطفال والشباب المعوقين- اليونسكو- ١٩٩٣.
(٢٣) إيفور (أ) وكاري، برنامج إعادة إدماج الشخص المعاق داخل المجتمع في المغرب، مجلس التدريس - عدد خاص - كلية علوم التربية- الرباط ١٩٩٤.
(٢٥) مصطفى أكرى : دور الجمعيات في تربية المعاق حركيا وتحسين المحيط الاجتماعي، ندوة العمل الاجتماعي في ميدان التربية الخاصة.
مجلة التدريس- عدد خاص كلية علوم التربية - الرباط ١٩٩٤.
(٣٣) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم : الدورة التدريبية لإعداد العاملين في مجال تعليم المعوقين ذهنيا في معاهد التربية الخاصة - تونس - ١٩٩٥ .
(٣٤) منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم: مرجع لتدريب المعلمين (الاحتياجات الخاصة في قاعة الدراسة) باريس - ١٩٩٣.

ثانيا : المراجع الأجنبية

(3) BOUGHALI (M.), Sociologie des maladies mentales Maroc. Ed. Afrique-Asie-Casablanca. 1987.
(4) BENCHEKAOUN (M.F.), d'une recherche déficiente sur la déficience mentale, Attadriss, 1988, 13-19.
(6) LAZAR (P.), Préface de la classification internationale des handicaps, I.N.S.E.R.M. Paris 1988.
(7) WOOD (P.), Classification internationle des handicaps, I.N.S.E.R.M. Paris 1986.
(8) FOULQUIE (P.) Dictionnaire de la langue pédagogique P.U.F., Paris, 1973.
(11) LAFONT (R.), vocabulaire de la psychopédagogie P.U.F., Paris, 1973.
(12) BENLAZMIA (A.) Réussir l'intégration, Bulletin de liaison, 1994 N°1, 12-14, Haut Commissariat aux personnes Handicapées. Rabat.
(13) PIAGET (J.), Biologie et Connaissance, Gallimard, Paris, 1967.
(14) FREEMAN (J.) Pour une éducation de base de qualité. Pulications de l'UNESCO. Presses centrales Lausanne, 1993.
(15) Ministère de l'Enseignement et des Scien ces des ays-Bas, chroniques d'éducation spéciale. 1992.
(16) MORGAN (A.) et col., L'éducation précoce de l'enfant sourd, Masson, Paris, 1979.
(17) ROQUES (D.), Psychopédagogie des débiles profonds, Fleurus, Paris, 1977.
(18) BENLAZMIA (A.); L'égalité des chances et l'intégration éducative, Colloque international, Haut Commissariat aux Personnes Handicapées, Rabat, 1993.
(19) WERNER (D.) L'enfant handicapé au village, Handicap international, Lyon; 1993.
(24) ZUKMAN (E.) Famille et handicap dans le monde – Publication C.I.N.E.R.H.I. Paris. 1992.
(26) BLOOM (B.S.), Caractéristiques individuelles et apprentissage scolaire, Labon – Nathan, Bruxelles, 1979.
(27) CARDINET (j.); L'évaluation scolaire et mesure, Ed. Universitaire, Bruxelles, 1988.
(28) MERIEU (ph.) Pedagogie et évaluation différenciées, in, C.E.P.E.C., L'évaluation en question, E.S.F., Paris, 1990.
(29) Centre de Communication totale (Copenhague), l'éducation des enfants et adolescents sourds, Cahiers d'éducation spéciale N° 4, 1988, UNESCO.
(31) TOMKIEVIC (St), Adolesent et adulte déficients mentaux; léquipe et al famille, Attadriss, N° 11, 1988, 20-34.
(32) B.I.T., Réadaptation professionnelle des handicapés, Genève, 1981 (1° édition).
(33) JEFFREE (D.J.), L'éducation des enfants et des adolescents mentalement handicapés, Cahiers, d'éducation spéciale N° 1, UNESCO; 1986.
(35) DE LAGARANDERIE (A.); Les profils pédagogiques, le Centurion, Paris, 1990.
(36) HORTON (K.) L'éducation des élèves déficients visuels dans les écoles ordinaires, Cahiers d'éducation spéciale, N° 6, UNESCO, 1990.

العلاقة بين فهم القارىء وفهم كاتب النص

د. فالح شبيب العجمي*

ملخص البحث

هل يفهم القارىء ما يكتبه منتج النص ؟

وبشكل أشمل أيضا :

هل يفهم المتلقي ما ينتجه مؤلف النص؟ (البحث لن يهتم بالإجابة عن السؤال الشامل لكونه مقصورا على النصوص المكتوبة، لكن بعض النتائج فيه تصح أيضا في هذا الإطار الشامل)

- هل توجد قوالب توضع فيها الأفكار ؟ وإذا وجدت فمن يصنع هذه القوالب؟

ما مدى قدرة الكاتب على توجيه سلوك المتلقي؟

ما حجم العمليات النفسية التي تجري لدى قارىء النص ؟

هذه وغيرها من الأسئلة الفرعية يحاول الباحث الإجابة عنها في إطار دراسة دور كل من الكاتب والقارىء في صنع ناتج النص.

* قسم اللغة العربية بجامعة الملك سعود - الرياض - المملكة العربية السعودية.

يتعرض البحث إلى المهمات التي تواجه الكاتب وطرق التخطيط لديه، كما تستدعي طبيعة النص المدروس (كونه مكتوبا) الاهتمام بإعادة الصياغة والتصحيح ودراسة العمليات المصاحبة لها.

ولن يهمل البحث أيضا تفاوت قدرات القراء وتباين خلفياتهم اللغوية والاجتماعية في شتى المجالات التي تؤلف فيها نصوص، وأثر ذلك في تكوين مفهوم النص لدى المتلقي. ويصاحب ذلك التباين في العادة اختلاف في استخلاص ناتج النص أو ما يسمى قراءات النص.

لابد في البحث أيضا من مناقشة عدم وجود الحركات المصاحبة وتعبيرات الوجه في النص المكتوب من جهة، وعدم إمكان طرح السؤال مرة أخرى على منتج النص، وأثر ذلك سلبا في مدى فاعلية إفهام النص. كما يلزم من جهة أخرى التعرض إلى إمكان تحديد القارىء نفسه كم المعلومات والسرعة التي يتلقى بها، مما يتلاءم مع إمكاناته وقدراته الذهنية، ويستطيع أن يكرر حدث الاستقبال كما يشاء، ويمكنه بالإضافة إلى ذلك الرجوع إلى المراجع التي تساعده في التغلب على بعض صعوبات الفهم، وأثر ذلك كله إيجابا في زيادة كمية المفهوم لدى المتلقي من النص.

البحث

لكل علم نمط أو مجموعة أنماط ابستيمولوجية، كما قد تشترك بعض العلوم في الأسس الابستيمولوجية. لكن السؤال الذي يبرز بإلحاح في موضوع هذا البحث هو: هل اللغة ابستيمولوجيا؟ أو بصيغة أخرى هل هي بكاملها إطار معرفي للعلوم الأخرى؟ مما يمكن أن يفسر ارتباطها بكثير من العلوم الإنسانية والطبيعية.

ورغم ارتباط موضوع هذا البحث بالتأويلية Hermeneutics من جهة، وهو العلم الذي يبحث في الجانب النفسي من عملية الاتصال وقضايا التفسير، وبالمراحل الإدراكية من جهة أخرى، وهي المراحل المرتبطة بقضايا اللغة ودلالات الرموز (السيميولوجيا) والعالم الميتافيزيقي، فإن البحث سيقف عند حدود مرحلة الفهم ضمن إطار الوظائف الاتصالية للنص اللغوي.

يعود هذا التحديد إلى أن عملية الفهم تشكل دائرة مغلقة تحكمها قوانين محددة خاصة بها، بينما تتسع عملية التفسير لقضايا أخرى تتحكم بها عوامل متباينة.

١- الاتصال التفاعلي في النص

في حين لا يتطلب فهم الوحدة اللغوية مهارات خاصة، فإن عملية التفسير تحتاج إلى مهارة إضافية، ورغم اقتناع علماء النفس بأن الاتصال التفاعلي لا يقتصر على الفهم فقط، بل يتعداه إلى مرحلة التفسير، فإنهما قد أدمجا في بوتقة واحدة، ويشار إلى تحقيقهما بنجاح عملية الاتصال التفاعلي.

وقد بدأ التحول في علم النفس المعرفي خلال الفترة الأخيرة من تحليل فهم الجملة إلى فهم النص. ويلتقي علم اللغة بعلم النفس المعرفي في الجانب الذرعي (المقصدي)، لكون التحليل اللغوي بحاجة إلى نواح غير ظاهرة في النص، ومجال وجودها هو التحليل النفسي، لذلك بذلت- كما يقول محمد مفتاح - محاولات للخروج بها من ميدان علم النفس إلى مجال اللسانيات(١). ويعني فهم النص بمعناه الواسع مركبا وظيفيا من المعلومة في النص ومصادر المعرفة لدى القارىء.(٢)

ويشكل إطار الموضوع أول عناصر المعلومات التي يفترض المتكلم أو الكاتب أن تكون مشتركة بينه وبين السامع أو القارىء. وتسمى تلك المعلومات أرصدة الافتراضات المسبقة،(٣) وهي مستمدة من المعرفة العامة وسياق الحال والجزء المكتمل من الخطاب ذاته، كما أن تلك المعلومات تتزايد مع تقدم عملية الخطاب، وفي الوقت نفسه يتصرف كل طرف في هذه العملية وكأن هناك رصيدا واحدا فقط من الافتراضات المسبقة بين كل أطراف الخطاب.

أما مصادر المعرفة فتتعدد تبعا لمستويات المعرفة، إذ توجد من مستوياتها المعارف المجردة والثابتة والكلية المختزنة في الذاكرة، كما توجد مستويات فرعية مرتبطة بها عن طريق التداعي.(٤)

ويقوى الاتصال التفاعلي في النص كلما كانت الجزئيات المشتركة من مصادر المعرفة بين أطراف التفاعل أكبر حجما، كما يزداد قدر المعرفة كلما ازداد تفاعله مع البيئة التي يخلق فيها النص.

ويمكن تقسيم مصادر المعرفة نوعيا إلى قسمين: «أحدهما أساسي والثاني فرعي، فالأساسي يتجلى فيما يتعلمه الإنسان بالطريقة التجريبية الحسية، فيعيد إنتاجه ويؤول على ضوئه، والفرعي هو ما يستطيع الإنسان أن يبدعه بناء على ما زود به من ملكات مركوزة في جبلته».(٥) ويساعد على تقوية مصادر المعرفة في كثير من حالات الاتصال التفاعلي لدى القارىء عوامل منها:

١- ألفة معاني الكلمات وألفة التركيب.

٢- معرفة العالم الفيزيائي والأعراف الاجتماعية، ومن هذه الأعراف :

مواضعات الكتابة، وربما مواضعات حقل الموضوع.

وعلى الرغم مما قيل عن أثر بيئة النص (وهو ما يسمى سياق النص) في زيادة الكم المعرفي لدى أطراف التفاعل، وخاصة المتلقي، فإنه يصعب تعريف السياق بشكل يحيط بماهيته، لكنه يمكن أن يحدد بكونه يتضمن على الأقل تمثيلا إدراكيا للجوانب الفيزيائية والاجتماعية في وضع الاتصال. وهنا يمكن أن ينظر إلى السياق الذرعي بوصفه محفزا لتعريف ما يحكى عنه، وكيف يحكى عنه.[٦]

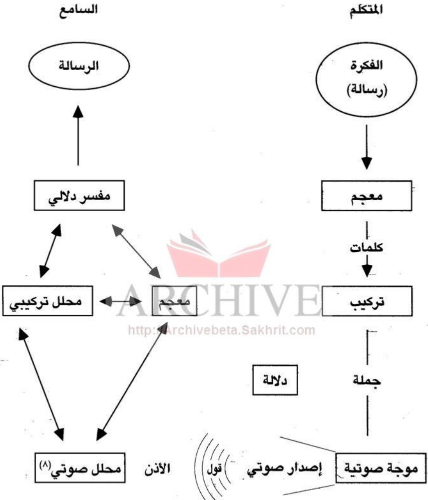
١-١ : تكوين ناتج النص

يجب أن يفرق بدقة بين القواعد- معرفة المرء ببناء لغته- وبين إدراك الوحدات اللغوية. كيف يفهم الناس فعلا تلك الوحدات. فالقواعد تجريد غير مرتبط بزمن معين، بينما يحدث إدراك الوحدات اللغوية في زمن حقيقي.

لإدراك جملة ما مثلا تستخدم القواعد في تعليلها غير الواعي. لذا نحتاج أن نفحص كيف يتفاعل هذان الجانبان من جوانب اللغة.

عند إدراك الجملة نتخذ قرارا فيما نسمع على أساس معلومات غير كاملة. ولأن ما نسمعه حدث في زمن حقيقي فإننا نستخدم سياقا سابقا في قراراتنا أكثر من استخدامنا لسياق لاحق. فالجمل التي يجبرنا فيها السياق اللاحق على تغيير قراراتنا السابقة تكون أكثر صعوبة للفهم.[٧]

هذا في الوحدة الدلالية الصغرى التي يمكن صنع نموذج عمليات الاتصال المرتبط بتحليلها على الشكل الآتي:



أما في التحليل النصي فإن المنتج لا يعتمد كثيراً على المرحلة الثانية والثالثة فقط لصنع الدلالة والإيحاء بالقول، بل يستمد بعض قرارات الإنتاج من خلفيات تتعلق بأوضاع الإنتاج وبشخص المتلقي[٩]. وكذلك المتلقي لا يقتصر في فهمه على ما يتلقاه في المرحلة قبل الأخيرة، بل يكون له تفسير خاص لمضمون الرسالة حتى قبل أن يتلقاها، وتلعب عوامل أخرى دورا في تعديل الفهم أيضا بعد تلقيه الرسالة الصوتية أو المرئية.[١٠]

يوجد فرع من الذرعية هو «البلاغة النصية» Textual rhetoric يعنى بتنظيم النص، ويعتمد على مبادىء مستقاة من اعتبارات في إنتاج اللغة بشكل عام. ومهما وافقنا على أن القواعد أمر من التنظيمات (أو اللوائح)، وأن الذرعية أمر من المبادىء، فإنه يجب علينا أن نفرق بين المبادىء المعتمدة على النواحي الاجتماعية، مما يدخل في البلاغة التبادلية Interpersonal rhetoric، وبين المبادىء المعتمدة على الجانب الإدراكي المتضمن في البلاغة النصية. فالعوامل الذرعية القائمة على العمليات الإدراكية تكون لها طبيعة عالمية، ويتوقع وجودها في كل اللغات، بينما المبادىء التي تقوم على الأعراف الاجتماعية يتوقع أن تظهر شمولا أقل. كما أن الأولى آلية ولا تحتاج إلى تعلم، بينما تكون الأعراف الاجتماعية نمطية في الوعي القائم، وتكون غالبا قابلة للتعلم.(١١)

١-٢ : الأساس الإدراكي في البناء الذرعي

دراسة البناء الذرعي ترتكز أصلا على حقل نظرية الرمز التي تعنى بالعلاقة بين الرمز ومستخدم الرمز، خاصة شروط استخدام الرمز.

بذلك تشمل إطارا واسعا صعب التحديد، لأن هذا الوصف مفتوح أيضا لحقول أخرى مثل علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع وعلم الأعراق، طالما اشتغلت هذه العلوم بسلوك الرموز البشرية. أما ما يدخل في دراسة ذرعية النص فهو تناول الرموز اللغوية في سياق ورودها أو بالنظر إلى قواعد استخدامها في التعامل اللغوي.

وتعنى الدراسة الذرعية بعناصر النص المفردة، وخاصة تلك العناصر التي لا يمكن فهمها بشكل كاف دون العودة إلى الموقف الذي نشأ فيه النص. وهي في هذه الحال تفهم فقط من خلال الخلفية المكانية والزمانية ومعرفة مؤلف النص.

ومن تلك العناصر أسماء الإشارة وما شابهها من الأبنية عندما لا تعود إلى عناصر أخرى في النص نفسه، بل تستخدم بشكل مطلق. كما يتبع ذلك الضمائر الشخصية عندما يخلو النص من ذكر اسم سابق تعود إليه، وكذلك عبارات المكان والزمان مثل: «هنا» و«الآن»، إذ تعطي في النصوص المختلفة دلالات مختلفة، ويحتاج المرء إلى معلومات غير موجودة في النص، ليستطيع فهم ما هو موجود في النص. بالإضافة إلى هذه الحالات البسيطة التي ترتكز مواضع الانقطاع في النص فيها على عناصر لغوية مفردة، مما يمكن تعويضه بالعودة إلى السياق الذي لم يعبر

عنه في النص، توجد حالات أخرى كثيرة شديدة التعقيد تكون فيها المعرفة المسبقة بسياق غير لغوي ضرورية، حتى يمكن أن يفهم النص بشكل صحيح. تندرج في هذا الإطار حالات معينة من الخطاب :

من الفصحى على سبيل المثال : «قاتلك الله!»، «يامكار!»، ومن عينات الرفاق بعض العبارات المتداولة بشكل محلي مختلف من بيئة إلى أخرى : «يا تعبان!»، «اخس!» (وهذه تكون عادة في تساوق مختلف باختلاف الدلالة التي تحملها مثل: «اخس ياعفريت!» أو «اخس يا عكروت!» «في الدلالة الإيجابية»، أو «اخس يا الخسيس!» في الدلالة السلبية).

وحالات من الحجج :

في مثل : «إنك مذنب، لقد تجاوزت الإشارة الحمراء» لمن لايعرف أن الإشارة الحمراء ملزمة بالوقوف، وأن تجاوزها مخالف للقانون الجزائي، أو «هذه ملاعب أطفال مغلقة، فضلا امتنع عن التدخين!» لمن لا يعلم ضرر التدخين الشديد على الأطفال، أو لا يعلم بتضاعف الضرر مع إغلاق المحيط.

وحالات من السخرية والتهكم :

في مثل : «هل تريد التقدم إلى الأمام؟» (لمن يدخل عرضا في صف الانتظار»، أو «أرى فيك طولا وضخامة!» (تعبيرا عما ينقص النص: في مقابل ذلك ينقصك عقل وفهامة).

مع ذلك تبقى بعض الأسئلة الغامضة والتي تحتاج إلى تضافر جهود كثير من العلوم ذات العلاقة حتى توجد عنها إجابات مقنعة مثل:

كيف يتم تكوين تمثيل السياق (وأيضا بناء النص) في الواقع خلال التفاعل؟

كيف تؤلف المعلومة منذ الإدراك الحسي مع أنواع الاستنتاجات؟ وكذلك تحديث القوالب؟ أو كيف تنظم كل أنواع المعلومات الداخلة input، وكيف تخزن، وكيف تركب مع المعرفة الموجودة أو مع الأماني والمشاعر والكيفيات والنيات والأغراض؟

وأخيرا لا نعرف إلى الآن كيف تصمم كل هذه المعلومات الخارجية والداخلية في تمثيل لأصناف السياق الاجتماعي وأبنيته.(١٢)

غير أن الثابت أن فعالية الخطاب وسلطته وإحداثه التأثير المرغوب تتوقف على معرفة منطلقات المتكلم، فكلما كانت المنطلقات المشتركة كثيرة أو موحدة كانت فرصة التفاهم أعمق وفعالية الخطاب أعمق. ويعتمد البناء الذرعي على قواعد وتحكمه شروط، كي يصل الخطاب إلى مبتغاه، أهمها: «إن القارىء يرغب في التأليف، والمؤلف يدرك هذه الرغبة، وأن ما يتضمنه المؤلف يستطيع المخاطب به أن يقوم به ويرغب في ذلك، وصاحب التأليف يدرك ذلك. وإذا ما كان هذا الاتفاق حاصلا فإن الكلام يبلغ إلى كل مقاصده. ونعتقد أن هذا لا يتحقق إلا في مجتمع بدائي، أو عند فئات قليلة، أو في مجتمع بلغت فيه الليبرالية درجة لا يكاد يتصورها العقل».(١٣)

٢- إجراءات إنتاج النص

في الواقع لا يشكل الحافز سوى العامل البدئي في إنتاج النص، لكنه في ذاته ليس له مضمون محدد. فالمرحلة التالية في إنتاج النص هي خطة القول (Utterance plan)، والتي يسميها بعض اللغويين «الصورة الدلالية البدئية»، وفي هذا المستوى بالذات يتحدد مضمون القول.

تؤسس خطة القول العليا في تلك النقطة، وهي النقطة الأولى التي يفصل فيها موضوع القول (theme) (الذي يراد الكلام عنه) عن الحديث (rheme) (المادة الجديدة المتضمنة في القول). فيما يخص علم النفس، يمكن أن توصف هذه المرحلة بأنها التي يتشكل فيها الحدس الذاتي العام للقول. ومن مميزاتها أن الفاعل يبدأ في فهم ماذا يعني أن يحول الموضوع إلى قول، وأخيرا يحول الحدس الذاتي إلى نسق من معاني الكلام الموسعة يكون مفهوما بالنسبة إلى الآخرين.

هذا يقودنا إلى إحدى المشاكل الرئيسية في علم النفس، إذ يفترض غالبا أن تصور الفكرة واحد من أوضح الأشياء في علم النفس، غير أن تلك الفرضية ليست صحيحة. وكيفما يبدو ذلك متناقضا، فإن الفكرة تبقى غير مدروسة في أغلب نواحيها. فالعديد من العوامل يساهم في ذلك التناقض.

أولا تحليلات العلاقة بين الفكرة والقول تكون عادة قائمة على افتراضات خاطئة بأن الفكرة نوع من الصنع الجاهز بأي شكل من الأشكال، وأن الكلام يستعمل بالدرجة الأولى في احتوائها. كما أشار فيجوتسكي منذ زمن، فإن قضية النقل من الفكرة إلى الكلام تكون في الواقع أكثر

تعقيدا مما يفترض بشكل عام. وتبعا لذلك لا يحتوي الكلام الفكرة ببساطة، بل إن الفكرة تمر بمراحل عدة لكي تصبح ذات شكل قائم، أو كما يقول فيجوتسكي : الفكرة تكتمل في الكلام. وهذه قضية مركبة من تكوين قول الكلام مما لا يزال محتاجا إلى التقصي. فهي تحتوي قلب الفكرة غير الواضحة إلى سلسلة واضحة وموسعة من الكلام.

العامل الثاني الذي يجعل الوصف النفساني للفكرة مركبا (معقدا) هو المشكلة المنهجية، والتي تتمثل في صعوبة فصل موضوع الشيء في الفكرة عن فعل مراقبة هذه الفكرة. فالأمر ليس سهلا أن يتفاعل المنتج مع تدفق فكرة وعيه الخاص، وأن يظل في الوقت نفسه مفكراً. وهذا بالطبع يتداخل مع وصف القضية المتعلقة بالفكرة ودورها في إنتاج الكلام، وهي الصعوبات التي تجعل محاولات وصف الفكرة لم تتقدم كثيرا.[١٤]

لقد وضع فيجوتسكي تجديدا مهما في البحث العلمي للفكرة، فهو يعترض على المسلمة بأن الفكرة تكوين كامل التطور، وأن الكلام يستعمل ليحتويها فقط. بدلا من ذلك يؤكد أن الفكرة تكتمل في الكلمة، أي أن الفكرة نفسها مكونة بمساعدة الكلمة أو الكلام. هذه الحجة قائمة على حقيقة أن تحويل الفكرة غير الواضحة إلى كلام واضح قضية في غاية التعقيد تمر بمراحل عدة . وتبعا لهذه المقاربة، تكون إحدى المهام الجوهرية في علم النفس أن يبحث التحويل من الحدس الذاتي الذي لم يتشكل في كلمات بعد، ومما يكون مفهوما فقط للفاعل، إلى نسق من المعاني المشكلة في كلمات مما يكون مفهوما للآخرين. إذن فقلب الحدس إلى معنى هو المهمة الأساسية في إنتاج الكلام.

ما يتمنى المتكلم أن ينقله إلى الآخرين يكون معروفا له شخصيا بشكل مسبق. السؤال هو كيف يعطي ذلك ارتقاء بالقول؟ وكيف نحول هذا الحدس المبدئي الذاتي إلى نسق موسع من المعاني اللفظية، والمفهومة للآخرين؟ إذ من الواضح أن هذه القضية في إنتاج الكلام، أو هذا القلب من الحدس المبدئي الذاتي إلى النسق الموضوعي الموسع يمر بمراحل متعددة.

الصعوبة الإضافية تكمن في حقيقة أننا نحتاج إلى اطلاع على العلاقات المعقدة عند إنتاج الفعل الكلامي وفهمه بين تحليل السياق وتحليل النص. فنحن لانزال في الواقع في المرحلة الأولى من فهم سيطرة التداخل البحثي بين اللغة والحدث والمعنى والإدراك والأبنية الاجتماعية.[١٥]

٢-١ : العلاقة بين الحدث والوصف

السؤال الذي يتردد كثيرا في موضوع الربط بين الحدث والوصف، وغالبا لا تكون الإجابة عنه بشكل مرض هو التالي:

كيف ترتبط العناصر اللغوية بالعناصر غير اللغوية؟

لكن الإجابة عنه ليست مهمّة في إطار موضوع البحث، إذ إنه لا توجد في الكلام المكتوب غالبا أدوات غير لغوية فعالة. ففي النص الكتابي لا يفترض المنتج معرفة مسبقة لدى المخاطب بالوضع الحدثي (الواقع) الذي نشأ فيه الوصف.

لذا يجب على الكاتب أن يبني الاتصال بطريقة تمكن القارىء من التحرك من الكلام الخارجي الموسع إلى المعنى الداخلي للنص دون الاعتماد على غير الأشكال (الصيغ) النحوية للاتصال المكتوب.[١٦]

ويساعد على ذلك كثيرا، إذا أدرك الكاتب شيئا مما يعرضه لنا فلاسفة اللغة عن دور الأفعال الكلامية في أداء الاتصال، فالوحدة الأساسية للاتصال البشري ليست الكلمة أو الرمز أو الجملة أو العلامة كما يفترض غالبا، بل هي إنتاج واحدة من هذه الوحدات، أو قولها، بأداء أنواع معينة من الأفعال الكلامية.

وأهم أنواع الأفعال الكلامية هي الأفعال التحقيقية (illocutionary Acts) التي تتضمن وضع تقارير وطرح أسئلة وإعطاء أوامر ووعود وأوصاف وتحذيرات ورجاءات وشكر واعتذار ونصيحة وتهديد وصلاة... إلخ. فيمكن بطريقة أخرى القول إن الأفعال التحقيقية تحل بديلا من الجملة في معظم الاتصالات البشرية بوصفها وحدة الكلام، ولدى دراسة تلك الأفعال يمكن أن يفصل بين المحتوى القضوي (propositional content) في الفعل وقوته الإنجازية (illocutionary force). فإذا نظرنا إلى الأمثلة الآتية :

هل ستغلق الباب؟

سوف تغلق الباب.

أغلق الباب !

هلا أغلقت الباب!

نجد القضية مشتركة في كل هذه الأفعال الأربعة، لكن القوة الإنجازية تختلف في كل حالة تقدم بها القضية، ففي الحالة الأولى سؤال وفي الثانية إخبار وفي الثالثة أمر أو طلب وفي الرابعة أمنية أو رغبة.(١٧)

٢-٢ : تطور الحقائق حسب شخص منتج النص

تتغير الحقائق الموضوعية لدى إنتاج النص عنها في الواقع الميتافيزيقي، ولا يمكن أن يعاد ذلك التغير بأكمله إلى عوامل تتعلق بمنتج النص فقط، لكن جزءا كبيرا من التحول في جزئيات الحقائق المتعلقة بالحدث تتصل بشكل أو بآخر بالمنتج، وبشكل أكثر وضوحا بالكاتب الذي يملك الوقت الكافي ليس لإعادة تصوير الحدث بطريقة أقرب إلى الواقع، بل لصبغ وصف الحدث بما يتوامع مع رؤيته للأحداث والعلاقات بينها. وأظن الاتفاق ممكنا على أن الكاتب عندما ينتج مقطعا (من النص)، فإنه يكون مبنيا على تصوره الخاص لحال من الأحوال.(١٨)

في جميع الأحوال لابد أن يختلف الوصف عن التجربة الفعلية، لأن قول كلمة «غموض» أو كتابتها على سبيل المثال مختلف تماما عن الإحساس بشعور «الغموض». هذا في وصف الأشياء التي يعتمد تحديدها في الوصف على عوامل موضوعية بالدرجة الأولى، وتعتمد التجربة فيها على كم معرفي يمكن أن يتوفر لأي كائن بشري. إذن سيكون التباين كبيراً عندما يكون الاختلاف بين الوصف والتجربة الفعلية في كلمات مثل «الحرية» أو «الأخلاق»، لأن كلا من الذات الجمعية والذات الفردية لهما معايير خاصة في تحديدها تختلف من بيئة إلى أخرى، ومن فرد إلى آخر في البيئة نفسها، وهو ما ينأى أخيراً بحدود الوصف عن تجربة الواقع، ويجعل الاختلاف ليس نفسيا فقط يتساوى فيه البشر بشكل عام (باختلاف بسيط يتعلق بالكم المعرفي)، بل اجتماعيا وثقافيا أيضا.

ماذا يمكن أن يقول علم الإدراك حاليا عن هاتين الطريقتين في التفكير في الأشياء؟

في الواقع أنه لم يقل سوى القليل عن حالة الوصف، بينما لم يقل شيئا عن التجربة الفعلية.(١٩)

٢-٣ : التأقلم مع وضع إنتاج النص

كما أن اختلاف الحقائق تحكمه البيئة الاجتماعية والثقافية والفروق النفسية، فإن للوضع الآني الذي يجري فيه إنتاج النص دورا لا يستهان به في تعديل مجريات الإنتاج. ويتساوى في ذلك من مكونات الوضع ما له علاقة بالجو العام أو بالأشخاص الذين توجه إليهم النصوص.

يقوم المؤلف بكل ذلك لدى إنتاج النص عن طريق تعديل بعض معطيات اللغة التعبيرية، لكنه يبقي وجودها الموضوعي وإلا لاستحال الفهم. وكذلك يقدم في استعماله اللغة أشياء جديدة[٢٠] ويحتفظ ببعض خصائص اللغة التي يكررها وينقلها.

ولابد في كل الأحوال لمنتج النص من أن ينسجم مع المحيط. ولأن أحد مكونات المحيط المتلقي الذي يريد المنتج أن يقنعه ويكسبه إلى جانب قضاياه، فإنه يلزمه أن يستخدم وسائل تعبيرية تساعده في ذلك، ويضع المتلقي نصب عينيه أثناء صنع تلك الوسائل، فيمحو ما يكتب أو يثبت حتى يتحقق له تكييف خطابه[٢١] مع الطرف الآخر المشترك في الاتصال، وهي العملية التي تؤدي إلى مشاركة المخاطب/القارىء علاوة على الظروف الوجودية الأخرى في إنتاج النص وتنسيق عناصره. وفي كثير من الأحيان، خاصة في النصوص التي تعلو فيها درجة التفاعل، تكون تلك العلاقة الناشئة بين المنتج والمتلقي سببا في تدني سلطة المنتج المطلقة على نصه (وهذا التداخل في السلطات يزداد كلما ازداد النص توجها نحو المتلقي وازدادت الرغبة في تجاوبه مع مضمون الخطاب)، مما يجعل المنتج أسير مراعاة تلك العلاقة التي «تدخله في دائرة القواعد الضمنية أو العلانية، وتجعله يكيف خطابه على قدر عقل متلقيه ليحصل التفاعل وكسب استمالة المتلقي ونيل رضاه. ونظرية التكييف هذه تتيح لنا معرفة السبب في تلون خطاب المؤلف الواحد»(٢٢) في حالات الاتصال المختلفة.

ويتصل بذلك أن الحدث الواحد (في وقوعه الفعلي التاريخي، بكونه حادثة معينة معروفة التفصيلات والأسباب والنتائج) تمثله نصوص مختلفة، وتحمل تلك النصوص بالتالي مصطلحات متباينة القيم، مثل: «موت شخص معين» توضع تفصيلاته في النص في وضع إنتاج معين بمصطلحات تدل على البطولة، ويكون من أسبابه الجهاد أو رفع الظلم، وتكون نتيجته الاستشهاد، بينما يعبر عنه في وضع إنتاجي آخر بمصطلحات تدل على التخريب، ويكون من أسبابه الرغبة في قتل النفس والإرهاب، وتكون نتيجته الجزاء السيىء الذي يستحقه فاعله.

لكي نوضح اختلاف الأسباب الاجتماعية والثقافية والنفسية عن الظروف التي تحتم على منتج النص إجراء تغييرات فيه، وتفرض عليه انتقاء عبارات معينة دون غيرها، يمكن الاستشهاد بما استخدمته الصحافة البريطانية من نصوص تصف استقبال رئيس جنوب افريقيا نيلسون مانديلا في بريطانيا في تموز من عام ١٩٩٦، إذ تكتب عن شخص الرئيس - الذي لم يتغير في جوهره، ولا في القضايا التي تشغله - نصوصا تختلف عن تلك التي تصف شخصه عندما كان مناضلا في سبيل تحرر بلاده في تفصيلاتها، وفي المصطلحات التي كانت تنتقيها في العقدين السابع والثامن من هذا القرن، مع أن الخصائص الاجتماعية والثقافية والنفسية للمجتمع البريطاني أو للأفراد الذين يكتبون في صحافتها لم تتغير كثيرا، لكن المصالح البريطانية في كلا الفترتين- وفي ظروف آنية أحاطت بزمن إنتاج هذين النوعين من النصوص- هي التي تغيرت. ففي العقدين الماضيين كانت مرتبطة برضا الأقلية البيضاء التي تحكم البلاد، أما في الفترة الحالية فهي مرتبطة بمدى قبول شعب جنوب افريقيا.(٢٣)

٣- إجراءات فهم النص

يوجد نوعان من الفهم : فهم إيجابي يفترض كما كبيرا من الذكاء، ويعد مهنة غاية في التعقيد، وهو ما يمكن أن يسمى «البصيرة» insight، وينشأ هذا الفهم فقط عندما تصبح العادة مشكلة. وعندما ندخل في صعوبة لدى إنتاج فعل الكلام لحدث معتاد عليه، فإننا نثور لوقت قصير، ونعي الحدث نفسه. أما عندما يحصل حدث غير متوقع، خارج عن العادة، أو شيء يشذ عما اعتاد عليه منتج النص من التوقعات الاعتيادية، فإن الحدس العام common sense أو الرصيد المخزن في تفسيراته للعادة يمكن أن يظهر عدم توافق، ليكون بمستوى الحدث، وتكون النتيجة شكلا من الحيرة. في ذلك الوقت يستدعي فهم العادة إلى الاستحضار، ويبدأ المرء في التفكير.

النوع الآخر هو الفهم السلبي، وهو ما يحققه أغلب الناس بسهولة فطرية، ممن ليس لديهم فهم إيجابي، أو ليس لديهم منه إلا القليل. فهذا الفهم شكل من «المعرفة الضمنية» أو «القدرة المعرفية» السلوكية، وهي إمكان الكفاءة لفعل الكلام، وهي باختصار «عادة» habit. وما يمارسه الإنسان بقوة العادة، يعمله بشكل طبيعي، أي دون تفكير، فالعادة إذن توجد مقابل التفكير الواعي، ومن أجل ذلك يختلف الحدس العام من زمن إلى آخر، ومن مكان إلى غيره، فهو ليس «طبيعيا»، بل «ثقافي»، لأن العادة ثقافة ونوع من الطبيعة الثانية. لذا يعطي الحدس العام قالبا تكوينيا جاهز الصنع، مما يمكن بواسطته تفسير الوقائع والأحداث اليومية.(٢٤)

وفي الحقيقة أن الفهم يتجه ضرورة إلى سوء فهم نفسه، لأن أولى مراحل التحرر لدى المرء من أوهام الفهم أن يعي ذلك. ولكي يحصل على بعض الفهم للحقيقة سيكون عليه أولا أن يراعي أن كل المعرفة اعتقاد فحسب، وأنه لا يوجد فهم يكون حقا مطلقا، ويكون معرفة للحقيقة، بسبب أن الاعتقاد لا يمكن أن يسائل نفسه. فقط عندما نكون واعين لمعتقداتنا على أنها اتجاهنا المتأصل لسوء فهم الأشياء، واتجاهنا لأخذ الأشياء عن معتقداتنا عن الحقيقة نفسها، فإننا نستطيع أن نحرر أنفسنا من الغوغائية (الغوغائية تكون باعتبار المرء اعتقاده قاطعا وغير قابل للنقد).

ولابد أيضا من إثبات أن أحد أهم عناصر فهم النص يعني صنع العلاقات في إطار النظائر الدلالية بين عناصر النص، أو كما يعرفه سيزا قاسم بأنه «محاولة فك شفرة العلامات، وهو المستوى الأولي للتوصل إلى الدلالة، وهذا المستوى يتطلب درجة كبيرة من التعلم، حيث إن الدلالة ليست معطى من معطيات الشيء، أو صفة من صفاته، ولكنها تسند إليه بفعل الاصطلاح والمواضعة».(٢٥)

٣-١ : بدايات فهم النص

السائد أن القارىء يبدأ الفهم بعد تلقيه العناصر المكونة للنص ومعالجتها، مما يستغرق إجراءات متتالية توصله في النهاية إلى فهم النص. لكن النظريات التي تنطلق من التفاعل اللغوي (والتفاعلات الاجتماعية تعد إطارا لذلك التفاعل) تضع بداية الفهم قبل قراءة النص في «توجيه ذرعي متقدم»، لأن «فهم اللغة قائم على توقعات دلالية وذرعية».

لماذا يكون هذا الجانب أكثر وضوحا في فهم النص المكتوب منه في فهم النص المنطوق ؟

ذلك لأن القارىء يتجه عادة بنية مسبقة إلى تلقي النص، بينما يمكن للسامع أن يتلقى النص دون إرادة، لذلك تكون التوقعات أعلى عند تلقي النصوص المكتوبة من توقعات مضامين النصوص المنطوقة.

ويمكن في ذلك الاستئناس بالتحليل النفسي لقضية الفهم، أو كما تسمى أحيانا فك التشفير. ففي هذا الخصوص تكون القضية معاكسة تماما لإنتاج النص، تبدأ بالكلام الخارجي، ثم تنتقل إلى فهم المعنى في القول، وأخيرا تنتقل إلى النص الفرعي أو المفهوم العام.(٢٦)

ولابد للكاتب من أن ينطلق من نقطة معينة تكون بداية النص، ويؤثر اختيار البداية كثيراً في

فهم القارىء لما يأتي بعد نقطة البداية، حيث تمثل تلك البداية السياق النصي الأولي لدى القارىء عند مواجهته ما أصبح يعرف بمشكلة تسلسل الكلام. فعلى سبيل المثال تكون خصوصية المعلومات الواردة في تقديم عنوان الكاتب من الوسائل التقليدية التي تضع نقطة الانطلاق في النص لما يليها من معلومات تصبح هي إحدى مرجعياتها.(٢٧) ويكون الموضوع عادة هو نقطة الانطلاق المتكررة التي تعود إليها أو إلى ظروف متعلقة بها الضمائر الشخصية أو ضمائر الشأن بشكل مستمر في الخطابات الموضوعية أو بشكل متقطع تتخلله عمليات انتقال إلى موضوعات فرعية متداخلة معه بشكل جلي في الخطابات الفلسفية.

يلي نقطة الانطلاق لفهم النص في الأهمية الإجراءات التي يمارسها القارىء عن وعي أو غير وعي لفرز الإمكانات المختلفة للنص، مما لا يتعارض مع المعاني التي تحملها رموزه، وذلك من أجل تقليل الاحتمالات التي تفهم من النص، وخاصة عندما تكون الظروف الموضوعية المحيطة بقراءة النص تدعم صحة تلك الاحتمالات. فليس لدى القارىء في مثل هذه الأحوال سوى اللجوء إلى العوامل الذرعية الشخصية، ليتمكن من الحد من تدفق تلك الاحتمالات بدافع من الوجل أن تتضاعف احتمالات النص بورود احتمالات لكل احتمال مع تقدم النص. وإذا آمنت الدراسة النصية بمفهوم وحدة النص، فإن أجزاء النص المختلفة- خاصة أجزاءه الأولى التي تحتوي تفصيلات عن الموضوع أو إشارات إيحائية مهمّة- ستغدو مكملة لبعضها البعض في تقييد تعدد الاحتمالات، إذ إن أي دلالة تقود إلى احتمال يتعارض مع دلالة قول آخر في النص سيؤدي إلى نبذ الاحتمال المتعارض مع دلالة أحد أقوال النص، أو إلى تعطيل مفهوم وحدة النص.

المشكلة تكمن هنا في الاضطراب الذي يعانيه القارىء من جراء التنقل بين أبنية النص واستحضار القيود الممكنة في جزئيات النص المختلفة، خاصة إذا كان النص طويلا أو من نوع الخطابات الفلسفية المذكورة أعلاه التي تتعدد فيها الموضوعات الفرعية وتتداخل مع الموضوع الرئيس. إذن تكون معرفة سياق النص ضرورية ومهمّة في حالات، لكنها أقل أهمية أو قليلة الفائدة في حالات أخرى، كما يكون لبعض عوامل السياق توظيف في الفهم أكثر من غيرها.

متى تكون لمعرفة القارىء بسياق النص أهمية كبيرة في الفهم ؟

وأي العوامل السياقية (مثل زمن التلفظ أو سريان التعليمات أو الظرف المكاني) لا يكون لعدم معرفتها تأثير في الفهم؟

بعد استعراض منطلقات الفهم يتضح أن النوع الأول من النصوص هو الذي تقل فيه أهمية سياق النص، وتدخل ضمن هذا النوع نصوص الدساتير ووثائق المعاهدات والعقود التجارية، أما النوع الثاني فيكون لسياق النص فيه أهمية كبرى لفهم النص، وأوضح الأمثلة على ذلك النصوص الأدبية وما يتعلق بقضايا الفلسفة والفكر واللغة والفن. أما فيما يخص أي عامل من العوامل السياقية لا يكون لمعرفته جدوى في الفهم، فإن ذلك يتعلق بشكل طردي بما يمكن أن يقدمه من مساعدة في التنبؤ بحيز النص الدلالي، وبفاعليته في تحييد بعض الاحتمالات التي يطرحها معنى النص.

٣-٢ : عوامل تكوين الفهم

٣-٢-١ : توقعات النص

لا يتعامل القارىء مع النص بشكل محايد وبرىء، ولايذهب إلى عالم النص وهو صفحة بيضاء، بل تكون لديه معلومات مختزنة في ذاكرته تسمح له بالتعميم اعتمادا على مبدأ النظير، كما تسمح له بإعادة الرأي في قياسه، وتصحيح بعض أجزائه، كما أن النص بخصائصه الظاهرة هو الذي يتيح للمتلقي القيام بعمليات المقايسة والتصنيف والتماس الخصائص النوعية.[٢٨]

ويقدم كل من ريزبك وشانك[٢٩] في دراستهما التحليل التصوري ما يدعم مبدأ الدور المهم الذي تسهم به التوقعات في فهم القارىء، حيث ينسبان جزءا كبيرا من الفهم إلى توقعات تصورية وليست معجمية، ويجزمان بأن تصنيف المفردات يتم على أسس من التوقعات في ذهن المتلقي أثناء تعامله مع النص اللغوي الذي يكون بحاجة إلى نقله إلى تصورات بغرض تحليله وفهمه وتفسيره.

وتنشأ تلك التوقعات من معرفة القارىء بشخص الكاتب وخلفيته والإمكانات الذهنية والتصورية التي يمكن أن تنعكس في أقواله، وكذلك تلعب المسافة الزمانية والمكانية والاجتماعية بينهما دورا في طبع التوقعات (إما على شكل قضايا تخزن مرتبطة بفئات قديمة أو حديثة أو فئات في بقعة جغرافية تختلف فكراً ولغة عن فئات البقعة الأخرى، أو تصورات عن طبقة اجتماعية يعتقد القارىء انتماء الكاتب إليها تعلو أو تنخفض عن طبقة القارىء، أو على شكل مسائل خلاف في المواقف، وما يتبعها من تبني التوقعات عن فئات يعتقد عنها الخلافية). كما يكون لبعض

العوامل النصية أو السياقية أهمية في إنشاء التوقعات مثل معرفة الموضوع، أو سياق النص الزماني والمكاني، أو سياق أحداثه، أو الوضع الجسمي للأطراف المشاركة من حيث هيئة الجسم وطبيعة الحركة وتقاسيم الوجه، مما يجعل التوقعات أكثر دقة وتحديدا،[٣٠] وبالتالي أقل عرضة للتغيير أو التعديل أثناء تقدم النص للوصول إلى المعنى النصي، غير أننا نحتاج إلى جهد لتحديد أين يوجد المعنى النصي.

المعنى النصي ليس شيئا موجودا بذاته في النص، بل ينتج المعنى النصي لدى القارئ تبعا لخط أو خطوط من التداعيات، لذلك يعد من وظائف تفاعل النصوص... يخضع ذلك للأرضية التي يقوم عليها النقد النصي التقليدي، لكن أيضا بالعودة إلى عالم التفاعل النصي الذي يعود إليه ذلك العمل المحدد ويوجد فيه ويقرأ فيه.

وفي هذا المعنى السياقي تغلب سيطرة مركز الليبيدو أكثر من عالم الوجود أو الطرائق الابستيمولوجية. وهذا الواقع يتفق مع مبحث نيتشه عن ديونيسوس الذي لا يمكن أن يملكه مطلقا. وأفكار مشابهة أوعزت إلى دريدا ببرنامجه عن التقويضية. وقد أضعف هذا التوجه «مركزية المنطق» والإيمان بعالم الوجود في الميتافيزيقيا الغربية.

ففي البيئة النظرية المحيطة - التي يكتسب القراء وأفعال القراءة فيها أهمية أكبر من كلمات النصوص الدقيقة - يصبح النقد النصي التقليدي غير ذي قيمة. فإذا نظرنا إلى كلمات نص منتج في إطار مقدس على سبيل المثال، فإن الكلمات والجمل في ذلك العمل لا تحتوي معنى فطريا، فالمعاني لا توجد مطلقا في نص بعينه، بل تنشأ من التفاعل بين عدة نصوص متقاطعة.

وتتضمن هذه النصوص المتداخلة ضمن أشياء أخرى تاريخانيتنا الذاتية التي تتكون بدورها من تفاعل بين الإشارات النصية واستراتيجيات القراءة لدينا، والتنشئة والتعليم، والاعتقاد ونظام القيم، والتساؤلات والتوقعات.[٣١]

وتقوم الروابط بين أجزاء النص بدور كبير في تكوين التوقعات المبكرة لدى القارئ. ويكون التقارب بين هدف المنتج من وضع تلك الروابط وتفسير القارئ لذلك كلما كان الكاتب أكثر توفيقا في اختيار الروابط والحرص على وضعها في مواضعها المناسبة. فالكاتب الجيد يؤسس في كل مرحلة، وينشيء بعض التوقعات عما سيأتي لاحقا، أو يضمن في النهاية ما يوحي بعدم توقع شيء لاحق.[٣٢]

وتكون توقعات النص الموجهة بالدرجة الأولى إلى الوظيفة الاتصالية أو الاجتماعية للنص المتوقع. بذلك تحدد توقعات النص نشاط التلقي لدى القارىء، وتبئر فهم النص. وتتحدد بواسطة كل تفاعل (وبشكل إضافي بواسطة مواقف اهتمامات خاصة ورغبات المتلقي وآرائه).

وكلما كانت الأنماط المخزنة من التجارب قليلة كلما كان احتمال رفض المتلقي لأنماط جديدة أكبر أو كان عدم فهمه لأنماط جديدة أقرب. وتاريخ الفكر مليء بالمواقف التي يتبناها المحافظون إزاء الأنماط الجديدة التي لا يفهمونها، فيلجأون إلى مبدأ رفضها حماية لأنفسهم وفكرهم من الوافد الجديد، وصدا لما قد يصبح بداية لمرحلة يهمشون فيها لعدم فهمهم وتفاعلهم مع الفكر الجديد.

وفي إطار التيار الفكري الواحد تنشأ اضطرابات الفهم بين القديم والحديث، فيحدث تطور في دلالات المصطلحات الجوهرية، ونتيجة لذلك يتغير التيار الفكري نفسه أو المذهب الديني. فعلى سبيل المثال إذا تتبعنا كلمة «سلفية» في تاريخها الإسلامي، وجدنا أن المفاهيم التي تنشأ لدى معتنقي الفكر السلفي تتغير تبعا للموقع الجغرافي والفترة الزمنية وطبيعة الانفتاح والمحافظة. وما ذلك - خاصة العامل الأخير- إلا بسبب اختلاف التجارب حسب زمان الفئة ومكانها من جهة، وتباينها الكمي من جهة أخرى (أي قلة الأنماط المخزنة من التجارب أو كثرتها). وفي هذا الصدد يبرز سؤال عن ماهية مصطلح أقل تدقيقا، لكنه أكثر استعمالا هو «سعة الأفق»، فماذا تعني سعة الأفق؟

في الواقع أن هذه العبارة لا تعني أكثر من أن أنماط الشخص المتلقي الناتجة عن تخزين التجارب كثيرة ومتنوعة.

ولا يغيب عن البال أن لتوقعات النص الدور الأساس في صنع الأبنية الهيكلية ذات الخانات المفتوحة (open slots) والتي يقوم المتلقي بملئها مما يتلقاه من النص الفعلي، وذلك عن طريق الإشارات السياقية أو النصية المسبقة مثلا : رسالة ذات إطار أسود تعطي توقعا عن انتظار خبر وفاة. ويكون لمواقع النصوص أيضا دور في إعطاء التوقع، كأن تكون الصفحة الأولى في الجريدة سياسة والأخيرة رياضة... إلخ.[٣٣]

كما يكون لنوع الظرف الذي يوضع فيه الخطاب المكتوب ولونه والبلد المرسل منه دور في توجيه الفهم لمحتويات الخطاب أو تكوين قاعدة من التوقعات يقوم القارىء بتعديل ما لا يصدق

منها في مراحل القراءة المتقدمة، لكنها تبقي أثراً في اختيار بعض الاحتمالات أو تفضيل بعض الدلالات المصاحبة التي لا يقوم بتقديمها معنى النص.

وللأحكام المسبقة أيضا دورها في بناء التوقعات لدى قارىء النص، حيث تجعل الأحكام المسبقة القارىء مستعدا لتقبل التوقع على أنه حكم فعلي. «فقد ننظر إلى التحيز العنصري مثلا على أنه مظهر لنمط محدد من التفكير بشأن أفراد نصادفهم لعهد قريب فنمنحهم صفات وأفعالا مخصوصة على أساس نسق ذهني مسبق رسمناه لأفراد جنس معين... فبدلا من اعتبارها قيودا حتمية تحدد كيفية فهمنا للخطاب، يمكن اعتبار الأنساق الذهنية بمثابة الخلفية المعرفية المنظمة التي تقودنا إلى أن نتوقع أو نتنبأ بمظاهر معينة في تأويلنا للخطاب».(٣٤)

٣-٢-٢ : المعطيات النصية

تلعب المعطيات النصية بالطبع دورا في البحث السريع ووجود المعلومات مرة أخرى، فالأبنية النحوية البسيطة تستقبل أسرع من الأبنية ذات الجمل المتداخلة أو ذات التراكم من سلاسل الصفات، كما يمكن أن يؤدي التحميل المبالغ فيه للنصوص غير العلمية بمصطلحات علمية متخصصة إلى صعوبات في الفهم، لأنه يكون ضروريا لفهم هذه الوحدات كثيرا من عمليات الاستنتاج الإضافية. ومن جهة أخرى يمكن أن يساهم التقسيم الواضح للنص الواسع أيضا في تسهيل عملية الاستقبال، وكذلك استخدام إشارات التقسيم المناسبة أو العبارات المؤشرة، وكذلك توضيح الروابط العضوية (خاصة من السياقات السببية) بين وحدات النص.

لكنه من جهة أخرى تغيب بعض هذه المعطيات في النصوص الكتابية بسبب غياب الخلفية المكانية والزمانية ومعرفة مؤلف النص. فأغلب العناصر النصية الواردة في هذا الإطار من العناصر الإشارية والأبنية المساوية لها، عندما لا تحيل إلى عناصر أخرى موجودة في النص، بل تكون لها صفة الإطلاق. يتبع ذلك الضمائر الشخصية ومعلومات المكان والزمان (مثل: «هنا»، «الآن» تعني في النصوص المختلفة دلالات مختلفة)، فالمتلقي يحتاج إلى معلومات عنها غير موجودة في النص.

أما المعرفة الناقصة التي تؤدي إلى نقص كبير في المعطيات النصية فتتمثل في بعض العبارات العفوية (وخاصة الانفعالية منها) مثل : عندما يخاطب الطفل مثلا بعبارة «أنت شيطان!»، وإذا خوطب المتلقي بعبارة «أنت لا تقدر الحرية!» يمكن أن تكون من السخرية، إذا كان ذلك المتلقي

يعتقد أنه لا يتمتع بالحرية. وإذا انتقلت مثل تلك الحالات إلى نصوص كتابية، فإن أشياء أخرى ستفقد منها، مما يعني أنها تصبح أكثر تعمية، وأقل فعالية فيما يخص معطياتها النصية.

٣-٢-٣ : آراء القارىء وصفاته

ليست المعرفة فقط هي التي تلعب دورا مهما في الفهم والتمثيل الإدراكي، بل أيضا آراء القارىء وصفاته (الفهم الشخصي). فلقد أصبح مؤكداً أن الآراء والصفات تساهم في ترسيخ التناسق الموضعي والشمولي، وتمثل القاعدة الشخصية للفهم في الذاكرة الحدثية.

وكما يسير القارىء في تطبيق توقعاته على إجراءات فهمه، فإنه أيضا يطبع فهمه بما يتأصل لديه من صفات شخصية تنعكس على المحصلة التي تكون ناتج الفهم. وكل تلك الصفات تترسخ من خلال التجارب الحياتية والخبرات الذهنية التي يبنيها في الوعي أو اللاوعي، وعلى ضوئها تكون محصلة الفهم الأولية مناسبة لما اختزنه من قبل أو غير مناسبة، إذ تنطلق عمليات حكمه على النص وتفسيره من ربط كل حدث أو حالة بالتجارب السابقة المشابهة. وتكاد لا تخرج تلك العمليات في مجملها عن سلسلة من فلترة الأحداث ووصفها من خلال أقيسة ذاتية الصنع يخزن ما لا يتلاءم معها بوصفه نمطاً جديداً.

أولا يجب أن يفرق بين الفهم الشخصي للخطاب والفهم الشخصي للموقف الذي يتحدث عنه الخطاب. ففي الحالة الأولى يكون موضوع الاعتقاد أو الرأي أو الصفة الوظيفة المباشرة للسياق الاتصالي الحالي، وبالتالي يتضمن تقويما للخطاب أو بعض صفات الخطاب (مثل : الأسلوب أو التناسق الدلالي أو الآراء المعبر عنها) أو تقويما للفعل الكلامي المكون بواسطة التلفظ بالخطاب أوتقويما للمتحدث. أما في الحالة الثانية فتتشكل الاعتقادات أو الآراء أو الصفات أو تفعل بمراعاة ما تعود إليه من مرجعية موضعية أو شمولية في الخطاب مثل : الحدث السياسي أو الحالة الاجتماعية أو المشاركين في مثل تلك الأحداث والمواقف.[٣٥]

توجد لدى Matthei/Roeper استعارة يشبه فيها تلقي الرسالة اللغوية بعمل محقق الجريمة الذي يتحرى الجزئيات، ويحاول أن يطابق بين ما يوجد في مشهد الجريمة وما لديه من ملفات المتهمين في تطابق البصمات أو اتفاق يدعو إلى تأكيد التهمة. فرجل التحري يضيف من عنده معلومات إلى الوقائع الفيزيائية بالاعتماد على تجربته الذاتية. وفي إدراك الكلام نعيد بإيجابية بناء حلقات القطع الصوتية التي يفترض أن تكون قيلت من قِبَل المتكلم بأخذ المفاتيح المعطاة في

الموجات الصوتية التي سمعناها، ونضيف إلى هذه المعلومات اعتمادا على معرفتنا بطريقة عمل لغتنا وأيضا على كيفية عمل الأصوات اللغوية. والمعلومات التي نحصل عليها إذن من الموجات الصوتية تعد نوعا من قوالب العمل التي نقوم بالبناء عليها- أو إعادة البناء - لتكوين الرسالة.(٣٦)

وتلقي الرسالة يقوم على ما نسمع أو نرى. لكن ماذا نسمع؟ وماذا نرى؟

يتغير المستوى الذي تقوم عليه عمليات التفريق المهمة بين الأصوات في اللغة البشرية كثيرا، فقد أشار فيليب لبيرمان إلى أن القطع الصوتية تأتي إلينا بمستوى ٢٠ إلى ٣٠ قطعة في الثانية، بينما أسرع مستوى يمكن أن يصل إليه مستوى التعرف الذي يعتمد عليه بين الأصوات المفردة في التتابع بين سبع وتسع قطع في الثانية. والنظام النظري (visual system) يقع تقريبا في المستوى نفسه.

نتيجة لذلك يضيف السامع (أو القارىء) ما يكمل به مايفوته أو ما لم يفهمه. وهذا يعني أن ما ينتج عند وضع قطع النص (الجمل) في سياق منطوق أو مكتوب ليس هو الجملة التي تنقل أفكارا محددة، بل مشروع جملة. ومجموع هذه المشاريع أو ناتجها هو مشروع نص، وليس نصا. وقد تكون جملة أو يكون نصا بعد استقرار الأفكار لدى المتواصل معه.(٣٧)

ويتفق ذلك مع قول بارت «إن النص مفتوح ويتم إنتاجه بواسطة القارىء في فعل تعاون لا فعل استهلاك. وهذا التعاون يعني عدم كسر المسافة بين البنية والقراءة، لأنه يتضمن الاتحاد بين كلتيهما في عملية تدليل وحيدة، ذلك أن تنفيذ القارىء هو بمثابة اشتراك في التأليف». ويبدو من حق القارىء أن يذهب في الانفتاح التفسيري أو التأويلي للنص بمقدار النص نفسه... فليست كل النصوص مطلقة الانفتاح، أو مكتوبة بدرجة الصفر (وفق بارت) حتى نتلقاها بدرجة الصفر... بل ينبغي للمتلقي أن يمارس مهمته في إنتاج النص.(٣٨)

وإذا كان تكوين النص في النهاية يعتمد على المتلقي الذي يوجه الفعل الكلامي ويعتمد عليه نجاح الحدث الاتصالي، لا على المنتج، فإن المعاني الأقرب إلى ذهن المتلقي هي التي تكون مفضلة لديه. والشيء نفسه يتحقق عندما يكون للعبارة أوالنص أكثر من دلالة، فإنه يختار أكثرها سهولة أو بداهة، ففي الدعاية مثلا عندما يكون للعبارة أكثر من معنى، ويكون أحد تلك المعاني جنسيا، فإن المعنى الجنسي هو الذي يقفز أولا إلى ذهن المتلقي.(٣٩)

٣-٣ : عمليات فهم النص

معنى النص ومفهومه

في كثير من التصورات الذرعية يفرق بين معنى النص ومفهومه، إذ إن أغلب عناصره تكون لها دلالات ذرعية في طرح الحجج مثلا أو صيغ الخطاب أو طرق الكلام. وحتى في الكلمات المفردة أو في عبارات وجمل كاملة يكون مضمونها ذا معنى قابل للدراسة، ومع ذلك لا يمكن فهمها بشكل صحيح، إذا لم يرجع إلى المواقف التي وجدت فيها أو إلى الخلفية المعرفية المرتبطة بها. وإذا تأملنا هذا الوضع بتمعن، فقد نجد أن كل عنصر في النص له من ناحية المبدأ إمكان ذرعي، أي أنه يمكن أن ينظر إليه من خلال متلقي النص أو منتجه أو بالنظر إلى عوامل في موقف معين.

هذه النظرة الذرعية إلى النص تطرح سؤالا عن الكيفية التي تفهم بها النصوص في المواقف الاتصالية، وعن طريقة توظيفها.

تظهر النصوص اللغوية الكثيرة ذات الاستخدام الذرعي المزدوج أن هذه المسألة ليست قضية سهلة، إذ إنه في مثل هذه الحالات المعقدة يتضح أن فهمنا للنص يمكن أن يكون أوسع وأكثر تعقيدا مما يقوله النص :

من خلال خلفية المواقف المختلفة يمكن أن يفسر النص الواحد نفسه بتفسيرات مختلفة تماما. ويمكن أن يفرق هنا بين معنى النص بوصفه ذلك المضمون الذي يحتويه النص تركيبيا ودلاليا (أي ما يوجد في النص فعلا) وبين مفهوم النص بوصفه الشيء الذي ينقله النص في موقف معين، بدلا من مفهوم النص يمكن أيضا أن يسمى «الوظيفة الاتصالية»، وبذلك يشدد على أن النص يدخل في سياق حدث ينتج في إطاره تبعا للهدف المقصود، ويفهم في إطاره أيضا. أما ما يؤخذ من مفهوم النص أو الوظيفة الاتصالية فيه فلا يعتمد على النص فقط، وبذلك لا يمكن أن ينسب إلى مضمونه، بل يجب على المتلقي أن يتلقاه من تراكم معقد من معنى النص وعوامل إنتاج الموقف وفهمه (يتبع إلى ذلك شركاء الاتصال والغرض من الكلام وحدود علاقاتهم...إلخ). ويبدو التباين بين معنى النص ومفهومه في النصوص الشفوية أكثر وضوحا، وهو ما يوضح إعطاء وزن أكبر في حالات الحوار للعوامل غير اللغوية المساعدة في تحديد المفهوم (خصوصا نبرة الصوت وتعابير الوجه والحركات الجسمية المصاحبة أكثر من حالات النصوص الأحادية (الكاتب والقارىء).

كيف تتم عمليات الفهم ؟

تقول الدراسات النفسية أن المتلقي عند فهم الجمل ينطلق في العادة من اسم (غالبا مما يظهر أولا في الجملة) «يضعه» فرضيا بوصفه مسندا إليه، وبوصفه خانة اسمية أساسية. وعن طريق عمليات البحث عن وحدات فعلية (قابلة للإثبات بواسطة حركات العينين عند القراءة) تستنتج عندئذ الأداة المنطقية للقول، ويصل عبر وضع هذه الوحدات في علاقاتها المتداخلة بواسطة معلومات أخرى إلى فهم مضمون الإنجاز النظري والقضوي في قول الجملة.

بسبب سعة المخزن المحدودة في الذاكرة ذات الوقت القصير (حسب الأبحاث النفسية يسمح للإنسان باستعمال خمسين قضية أولية تقريبا حدا أعلى لسعة التخزين) يجب أن يمسح بالضرورة جزء من وحدات المعنى المنشطة من قبل مرة أخرى، لكي يمكن خلق مكان لاستقبال معلومات سياقية أو نصية أخرى. وما يتعرض «للمسح» هي تلك الوحدات التي تكون غير ذات أهمية – من وجهة نظر المتلقي – لفهم معنى النص أو لايكون لها إلا أهمية ثانوية.

لذلك لا تدمج المعلومة المعدة للمعالجة من جديد في «معنى النص»/«معنى النص الجزء» المعالج بالكامل من قبل، بل فقط في القاعدة الموجودة إلى ذلك الوقت في المخزن من معلومات النص المعالجة.

ومعالجة المعلومة الجديدة تحدث من أجل ذلك أيضا لوقت قصير فقط (خلال دورة) في ذاكرة العمل. بهذا المعنى يحدث فهم النص أساسا بشكل انتقائي، ويعتمد بشكل خاص على أهمية المعلومات للمتلقي. ويتم فهم النص لدى مينسكي بواسطة قفل الإطارات وجمع البرهان من جمل النص والملء بالتفصيل وافتراض ثبات نقص التفصيلات ووضع تخمينات واستنتاج واختيار ومراجعة الافتراضات. وقد أثبتت الامتحانات النفسية أن المتلقين يقومون غالبا بتصحيح معنى النص في نص كانوا قد استقبلوه قبل وقت طويل بأثر رجعي للوصول إلى التوافق المذكور هنا مع العمل المخزون سلفا. في الوقت نفسه لا تتم فقط عملية تنظيم المعلومات الواردة، بل أيضا تختصر إلى أبنية macro - structures في مستويات عدة. وهي سلسلة من العمليات، لكنها تبدو كأنها عملية واحدة من خلال الحلقة الأخيرة فيها، وهذا الاختصار يصبح ممكنا بفضل قالب المعرفة التقليدي.

تبعا لذلك تكون عملية فهم الاتصال معقدة جدا. فبعض مكونات القضايا الفرعية تتعامل مع إدراك معنى الكلمة، وأخرى تتولى فك شفرة القواعد النحوية لتركيبها. ويشكل أيضا التعرف على معاني الكلمات المفردة من ذوات المشترك اللفظي صعوبة أخرى. ويجب على علم النفس أن يأخذ هذه الصعوبات في فهم النص بعين الاعتبار، لأنه عندما يفشل سامع أو قارىء في التعرف على الطبيعة الدلالية المتعددة للكلمات والدور الحاسم للسياق، فإن ذلك يمكن أن يؤدي إلى صعوبات في الفهم. وقضية ترتيب الكلمات هي الأخرى من قضايا التدرج في صعوبة النص، وتبدأ في سلم الصعوبة من الجمل التي تتوالى فيها الأسماء وصفاتها والأخبار وصفاتها، وهي التي لا تشكل أي صعوبات حقيقية في الفهم. وتتضح سهولتها من خلال كون الأبنية التركيبية السطحية فيها لا تختلف عن أبنيتها التركيبية العميقة، وكون تعاقب الأحداث فيها يتناسب مع ترتيب الكلمات.[٤٠]

وكما تتطور اللغة باستمرار باتجاه التسهيل وتفادي الأساليب المعقدة، مما أصبح يعرف بقانون السهولة أو الاقتصاد في الجهود ضمن دراسات التطور اللغوي (هو بالأحرى لدى مستعملي اللغة وليس في اللغة نفسها)، فإن المتلقي الذي نعده في هذه الدراسة مشاركا في صنع النص يسعى هو الآخر إلى توخي الطريق الأسهل في الفهم. ففي النص المكتوب بالدرجة الأولى يحاول القارىء أن يسد الخانات الفارغة من عوامل السياق بأقرب العناصر المناسبة لتلك الفراغات، وهو ما يسميه براون ويول مبدأ الفهم المحلي، حيث يتبنى القارىء في غياب عناصر الموقف الذي يتصوره كاتب النص فهما محليا لمؤشرات الزمان والمكان والأطراف المشاركة.[٤١] فعوامل السياق المكانية والزمانية على وجه الخصوص تبقى ثابتة مع تقدم النص ما لم ترد إشارة في النص نفسه بتغيير أي منها. فإذا ورد على سبيل المثال حديث عن الباب ، فهو الباب الأقرب إلى مكان الحديث ما لم يشر إلى غيره، وإذا ورد لفظ نسبي لتحديد الزمن مثل كلمة «مبكرا»، فإنه سيكون قياسا إلى الزمن المذكور قبل ذلك في بداية خط رجعي في النص ما لم يربط اللفظ بمتغيرات أخرى في النص نفسه. أما في حالة وجود الاضطراب الدلالي أو المنطقي بعد ملء الخانات الذرعية الفارغة بأقرب العناصر، فيلجأ القارىء عندئذ إلى البحث عن مكونات ذرعية غائبة قد يهتدي إليها إذا ساعدته ثقافته والظروف العملية المحيطة بوجود النص، وقد يستعصي عليه الفهم، ويصنف النص في درجة من الغموض أو الصعوبة أو الركاكة أو الرمزية أو الاقتضاب.

فعندما تتعدد الاحتمالات، وتغيب المؤشرات النصية المرجحة لأي احتمال تصح صفة الغموض على النص، وعندما يتعذر الوصول إلى مرجعية الرمز اللغوي لبعده في النص أو عدم ذكره، يكون النص صعبا. أما عندما يفقد التسلسل المنطقي بسبب عدم التدرج في القضايا أو العبث بآلية اللغة، يكون النص ركيكا. وفي حالة وجود انقطاعات في الإسناد باستخدام الإيحاء الإشاري، فإنه ينتج نصا رمزيا. وعندما تغيب تفصيلات سياقية ضرورية من بنية النص، ينشأ نص مقتضب.

ومما يجدر ذكره أنه ليست بالضرورة أن تكون تلك الصفات سلبية في النصوص، فقد يكون بعضها محموداً في بعض أنواع النصوص، مثل الاقتضاب في البرقيات، حيث يعرف منتج النص- في العادة - جوانب النقص في معلومات المتلقي المقصود بالنص بشكل جيد، فيستغني بالتالي عن تفصيلات ضرورية لمتلق آخر.

وفيما يأتي نعرض جدولا يبين وضع النص سيميولوجيا ووصفه فيما يخص فهم المتلقي والعوامل السياقية الناقصة في ذلك النوع من النصوص:

وضع النص السيميولوجي	صفة النص	العوامل السياقية الناقصة
تعدد الاحتمالات	غامض	تحديد إطار الموضوع
نقص المرجعية	صعب	الإحالات القريبة المناسبة
فقدان التسلسل المنطقي	ركيك	مراعاة البناء التراكمي لدى القارىء
انقطاع الإسناد	رمزي	الانطلاق من القديم إلى الجديد
نقص التفصيلات	مقتضب	العناصر المكملة

٤- محور العلاقة بين الإنتاج والفهم

كيف يجب أن تكون العلاقة بين الإنتاج والفهم؟

هل تكون العلاقة سليمة إذا كان فهم الكلمات موافقا لما أراد المؤلف لها من معان؟

تعددت الدراسات التي تتناول العلاقة بين المنتج والمتلقي، كما اختلفت اتجاهاتها، فمنها ما يعطي المنتج القوة للهيمنة على محور العلاقة بينه وبين المتلقي، ومنها ما يوزع قوة الهيمنة على

المحور بين الطرفين، وفي حالات مناقضة للنوع الأول تتبنى بعض الدراسات رجحان كفة المتلقي في تلك العلاقة.[٤٢] وفي كل الأحوال تتناسب قوة المنتج عكسيا مع قوة المتلقي في الحالتين الأولى والثالثة. وفي هذا الجزء من البحث نعرض لإمكان تجنب سوء الفهم بين طرفي التفاعل في النص المكتوب، وما إذا كان تعلم الفهم أو التدريب عليه ممكنا. ويمكن فيما يأتي أن نورد بعض العوامل الإيجابية في التقريب وبعض العوامل السلبية في ذلك مقارنة بالنص المسموع :

العوامل التي تساعد على تقارب فهمهما :

١- تحكم القارىء في النص المكتوب.

٢- سعة الوقت لدى القارىء خلافا للسامع الذي يفقد النص عند موت الصوت.

أما العوامل التي تعيق ذلك التقارب :

١- غياب عناصر أساسية في الفهم مثل النبر والحركات المصاحبة والتعبيرات.

٢- عدم القدرة على الاستفسار من منتج النص، كما هو الحال في النص المنطوق.

ويمكن أن تقسم جهود التقريب والعوامل التي تساهم فيها تبعا لكل من شركاء الاتصال الذين تتحدد سمات الإفهام والفهم بقدر مؤهلاتهم، وكذلك حسب ما يقدمون لردم الهوة الموجودة بين أطراف الاتصال.

٤-١ : جهود الإفهام لدى كاتب النص

تتطلب جهود الإفهام أولاً من الكاتب خلق الاستعداد لدى القارىء للتعاون في سبيل إنجاح مهمة التواصل ومساعدة القارىء كذلك على الاستنتاجات في كل جزء من النص لما يمكن أن يأتي في الجزء القادم منه.

يستطيع الكاتب أن يضمن فهما صحيحا وسريعا لدى القارىء بواسطة مجموعة إضافية من أحداث النص، عن طريق المدخل الاستعراضي لموضوع النص وشرحه وتحديده بدقة وإكماله وإبراز المهم فيه بواسطة وسائل مختلفة.[٤٣]

ولأن بناء النصوص لا يتحدد بقواعد ثابتة، فإنه لا يمكن التنبؤ بقواعد عامة تحكم أبنيتها،

ولا تتيسر معرفة الإطار الذي يختار لها إلا في مجال حل مهمة اتصالية معينة. طبعا تختلف النصوص المكتوبة في اشتراط بعض المعرفة المتخصصة لدى قرائها، مما يجعل بعض المهمات المطلوبة من الكاتب للتقليل من سوء الفهم ضرورية في بعض النصوص ومرغوبة في نصوص أخرى وغير لازمة في غيرها. وتتحدد أهم تلك المهمات في الآتي :

١- التعويض عن فقدان الإشارة الحسية إلى الأشياء - التي تتميز بها النصوص المنطوقة - عن طريق أوصاف دقيقة ومحددة للأوضاع.

٢- التوضيح الكافي للبيئة التي نشأ فيها النص المكتوب (لأنها غير معلومة بالضرورة للقارىء) وكذلك بعض عوامل السياق المهمة للفهم[٤٤].

٣- الاهتمام بالتكوين الهرمي للأفكار في النص، وإيضاح العلاقات بين العناصر الأساسية فيها، ثم الأخرى الفرعية.

٤- تنظيم المعلومات، وكذلك الاهتمام بطرق إيصالها، مثل مبدأ الانتقال من المعروف إلى غير المعروف ومن السهل إلى الصعب، ثم مراعاة المتطلبات الخاصة للقارىء في حالة معرفته إلى من يوجه النص المكتوب، وكذلك مراعاة اهتماماته وتوقعاته الممكنة.

٥- التقويم الإدراكي للشريك، إذ يجب أن يكون النص ليس فقط ذا معنى للقارىء، بل يناسب أيضا قدرة تقبله العقلية. وينبغي ألاّ يكون القارىء قد أجهد بواسطة النص، ولا يكون قد خوطب بما لا يرقى إلى مستواه، من أجل ذلك يجب على الكاتب عند تكوينه النص أن يأخذ بالحسبان منذ البداية كفاءات الاستنتاج المتوقعة لدى القارىء.

٦- تقسيم النص بوضوح بواسطة العناوين الرئيسية والعناوين الفرعية والفقرات والإبراز وإشارات التقسيم الخاصة.

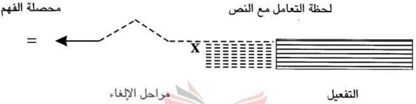
٧- التأكيد على المعلومات المهمة بشكل خاص (مثلا : بواسطة إشارات تفسيرية...)

٨- العناية بالصياغة ومشاكلها، مثل مشكلة «مطابقة الموضوع» ومشكلة «تكوين التفاهم» (الوضوح والشفافية...) والعبء الاتصالي للمتلقي (القدرة على الاستقبال...) وكذلك مسألة الطول أو القصر حسب مهمة النص المكتوب، فالبرقيات واللوحات الإرشادية مثلا تتميز بالقصر، بينما توجد نصوص أخرى لا يستغنى فيها عن السعة في العرض[٤٥].

٤-٢ : جهود تجنب سوء الفهم لدى القارىء

يختلف القراء في سلوكهم إزاء النص المكتوب تبعا لاختلاف أهدافهم من القراءة، وبناء على نشاط عملية التفعيل والإلغاء التي يجريها المتلقي عند تعامله مع النص، وتكون نتيجتها هي نتيجة تفاعله مع ذلك النص ومحصلة فهمه له.

الوضع الطبيعي في عملية التفعيل والإلغاء يوضحه الشكل الآتي :



فالقارىء في الوضع الطبيعي يستقر فهمه عند معنى واحد متجانس تلغى عنه المعاني المختلفة والمتناقضة معه. وتوجد علاقة طردية بين كمية التفعيل والخبرات المتوافرة لدى المتلقى، فكلما زادت الخبرات زادت كمية التفعيل، بينما تقل تلك الكمية لدى قليلي الخبرات تبعا لقلة الدوال.

ويكون عادة المتلقي الأقل مرانا أعجز في رفض المعنى غير المناسب للكلمات ذات المعاني المتعددة، وكذلك في رفض الصيغ غير الصحيحة، وكثيرا ما يتجاهل الصور الموضحة وبعض الكلمات، لكنه من ناحية أخرى يكون قليل التدريب أكثر استفادة من السياق القابل للتنبؤ من الشخص الأكثر تدريبا، فبعض الكلمات مثلا قابلة للتنبؤ في سياق معين، لكنها أقل تنبؤا في سياق آخر.(٤٦)

بالإضافة إلى أن القيمة التفاعلية للنص تلعب دورا كبيرا في رفع مستوى الفهم لدى القارىء وتذكر دقائق النص مضمونا وشكلا، وترفع درجة المعقولية في النص إلى حد تنتفي معه الحاجة الماسة إلى التفسير، إذ لا تحتاج النصوص عندئذ إلى أكثر من قراءة واحدة، وهو ما يمكن أن يسهم بدرجة كبيرة في نجاح الاستيعاب الإلكتروني للنصوص وقدرتها على الترجمة الآلية من لغة إلى أخرى،(٤٧) إلا أن ذلك لا يمنع الاهتمام بوسائل أخرى لدى القارىء ريثما يتحقق تقدم في هذا المجال، منها :

١- عدم توحيد التفسير الذاتي للنص مع النص نفسه، لأن ذلك يبعد كثيرا عن المراجعة المستمرة للتفسير المخزن في حالة توفر شروط جديدة تساعد على المراجعة، وربما الخروج بتفسير جديد.

٢- تحديد المهمة التي وضعها لنفسه أو وضعها له غيره والهدف من قراءة النص المكتوب، فقراءة الجريدة تختلف عن قراءة بحث علمي، وهما تختلفان عن قراءة النقد أو التحكيم...إلخ.

٣- الاهتمام بأدوات النفي أو العبارات السلبية وكذلك بأدوات الحصر والتحديد التي قد يولد عدم الانتباه إليها قلبا للمعنى أو تعميما له أو غير ذلك.

٤- رفع كفاءة التخصص في الموضوعات التي يقرأ المرء فيها، إذ إن معرفة المصطلحات ضرورية لفهم أوضح وتفريق بين المعاني العامة والاصطلاحية للكلمات.

٥- تفادي الأحكام المسبقة قدر الإمكان كي لا تطول مراحل الإلغاء وتتعقد، فيحدث تشويش في محصلة الفهم.

الهوامش

(١) محمد مفتاح: دينامية النص (تنظير وإنجاز)، ط٢، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، ص ٣٨.

(٢) Karl Haberlandt: "Reader Expectations in Text comprehension", Language and Comprehension. Ed.J-F. Le Ny, W.Kintsch. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1982, p.239.

(٣) ج.ب. براون، ج. يول: تحليل الخطاب. ترجمة محمد لطفي الزليطي، منير التريكي. الرياض: مطبوعات جامعة الملك سعود، ١٩٩٧، ص ٩٦.

(٤) انظر: محمد مفتاح : دينامية النص، ص ٢٩.

(٥) المرجع نفسه، ص ٤٠.

(٦) M.Hupet et J. Costermans: "Towards A Functional Approach of Language Processing in Context", Language and Comprehension. Ed.J.-F.Ny, W.Kintsch. Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1982, p.274.

(٧) للمزيد عن الموضوع انظر : E. Matthei and T.Roeper: Understanding and Producing Speech. Great Britain: Fontana Paperbacks, 1983, p.70.

(٨) المرجع نفسه، ص ١٦.

(٩) انظر : ٢-٢ و ٤-٢ من هذا البحث.

(١٠) انظر : «إجراءات فهم النص» في هذا البحث.

(١١) انظر : G.D. Prideaux: Syntactic Form and textual rhetoric: The cognitive basis for certain pragmatic principles. Journal of Pragmatics16 (1991), p.127.

(١٢) لمزيد من التساؤلات المعرفية انظر : Teun A. van Dijk: Studies in the Pragmatics of Dis course. Janua Linguarum Series Maior101, Studia Memoriae Nicolai van Didicata. The Hague: Mouton Publishers,1981, p.239. أما الإجابات فما زالت دراسات كثيرة في علم النفس الإدراكي تحاول الحصول على بعض منها.

(١٣) محمد مفتاح : دينامية النص، ص ١٣٣.

(١٤) انظر : A.Luria: Language and Cognition. Ed. J.V.Wertsch. Washington, D.C.(U.S.A.) : Winston & Sons, 1982, p.150.

(١٥) انظر : T. van Dijk : Studies in the Pragmatics of Discourse, p.241.

(١٦) A. Luria, Language and Cognition, p.165.

(١٧) انظر : John Searle: Linguistics and the Philosophy of Language. Linguistics and Neighboring Disciplines. Ed.R. Bartsch & T. Vennemann. North-Holland Linguistic Company,1975, pp.90-91.

(١٨) انظر : براون، يول : تحليل الخطاب، ص ٢٤٧.

(١٩) انظر مثلا : R.J. Spiro: "Subjectivity and Memory". Language and Comprehension, Ed. J.-F. Le Ny, W.Kintsch. Amsterdam: North-Holland Publishing Company,1982, p.29.

(٢٠) وهذا أحد الأسباب المهمة للتطور المعجمي للغة.

(٢١) انظر : محمد مفتاح : دينامية النص، ص ٦٧.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ٥١.

(٢٣) واسم البلد نفسه-بالمناسبة- من المصطلحات التي تعكس مزاج المستعمر في الفترة الأولى.

(٢٤) انظر: G.B. Madison: Understanding a phenomenological-pragmantic analysis. Contributions in philosophy, no.19. Connecticut, greenwood Press,1982, pp.155-158.

(٢٥) سيزا قاسم : «القارىء والنص : من السيميوطيقا إلى الهيرمينوطيقا». عالم الفكر ٢٣/٣-٤(١٩٩٥)، ص ٢٥٥.

(٢٦) انظر : A.R. Luria: Language and Cognition, p.169

(٢٧) انظر : براون، يول : تحليل الخطاب، ص ١٤٥-١٧٥.

(٢٨) محمد مفتاح : دينامية النص، ص ٤٢.

(٢٩) C.K. Riesbeck and R.C. Schank: "Comprehension by computer: expectation-based analysis of sentences in context". Studies in the Perception of Language. Ed. W.J.M. Levelt and G.B. Glores d'arcais. New York: Wiley, 1978. p.252.

(٣٠) انظر : براون، يول : تحليل الخطاب، ص ٤٨.

(٣١) انظر-Ferdinand E. Deist: "Text, Textuality and Textual Criticism", Journal of Northwest Semitic Languages 21/2(1995), p.65.

(٣٢) انظر: .Karl Haberlandt : Reader Expectations in Text comprehension, p. 247

(٣٣) انظر : W.Heinemann, D.Viehweger Textlinguistik, Eine Einfuhrung. Reihe Germanistische Linguistik, 115 kollegbuch, Herausgegeben. von Helmut Henne, Horst Sitta und Herbert Emst Weigand. Tubingen : Max Niemeyer Verlag, 1991, p.260.

(٣٤) براون، يول : تحليل الخطاب، ص ٢٩٦.

(٣٥) انظر : T.A. van Dijk: "opinions and Attitudes in Discourse Comprehension" Language and Comprehension, Ed.J.-F. Le Ny, W.Kintch. Amsterdam: North-Holland Publishing Company 1982, p.37.

(٣٦) E. Matthei and T. Roeper : Understanding and Producing Speech, p.40.

(٣٧) تبعا لذلك قد تكون العبارة الشهيرة «وما آفة الأخبار إلا رواتها» ليست وصفا للرواة بعدم الأمانة في نقل ما سمعوه، بل وصفا للنص النهائي الذي اختلف بسبب الإضافات المتعددة الآتية من كل سامع (أو قارئ)، وأصبحت الإضافات بمجموعها تبديلا أو قلبا للمعنى الأصلي. كما أن الأحلام قد تكون صيغة متناهية في عملية تبديل واسعة لما لدى النائم من أفكار أو صور ذهنية قبل النوم.

(٣٨) عبد الرحمن محمد القعود : في الإبداع والتلقي: الشعر بخاصة. عالم الفكر ٢٥/٤ (١٩٩٧)، ص ص ١٧٩-١٨٠.

(٣٩) انظر: .R. Giora : "On the cognitive aspects of the joke". Journal of Pragmatics, 16(1991), p. 477

(٤٠) انظر : .A.R. Luria : Language and Cognition, p.177

(٤١) براون، يول : تحليل الخطاب، ص ٧٢.

(٤٢) انظر : محمد مفتاح : دينامية النص، ص ٤٦.

(٤٣) انظر : Heinemann/ Viehweger : Textlinguistik, p.233

(٤٤) فعبارة مثل «خير الكلام ما قل ودل» يفترض ألا تطبق على النصوص المكتوبة المراد بها الإفهام.

(٤٥) انظر : Heinemann/ Viehweger : Textlinguistik, p.215

(٤٦) انظر : M.A. Gernsbacher, M. Feust: "The Role of Suppression in Sentence Comprehension". Understanding word and sentence. Ed. G.Simpson. North-Holland: Elsevier Science Publischers B.V. 1991, p. 121.

(٤٧) انظر : J.Kess : Psycholinguistics, Psychology, Linguistics and the Study of natural Language, Amsterdam/ Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1992, p. 183.

المراجع

أولا : المراجع العربية

براون، ج.ب.، يول، ج.: تحليل الخطاب. ترجمة محمد لطفي الزليطني، منير التريكي. الرياض: مطبوعات جامعة الملك سعود، ١٩٩٧.
قاسم، سيزا : «القارىء والنص : من السيميوطيقا إلى الهيرمينوطيقا». عالم الفكر ٢٣/٣-٤ (١٩٩٥)، ص ص ٢٥١-٢٨٢.
القعود، عبد الرحمن محمد : «في الإبداع والتلقي، الشعر بخاصة». عالم الفكر ٢٥/٤ (١٩٩٧)، ص ص ١٥٧-١٩٢.
مفتاح، محمد : دينامية النص (تنظير وإنجاز)، ط٢. الدار البيضاء (المغرب) : المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠.

ثانيا : المراجع الأجنبية

- Deist, F.E. : "Text, Textuality and textual Criticism". Journal of Northwest Semitic Languages 21/2(1995), pp.59-67.
- Gernsbacher, M.A. Faust, M.: "The Role of Suppression in Sentence Comprehension". Understanding word and sentence. Ed. G.Simpson. North-Holland: Elsevier Science Publishers B.V., 1991, p p.97-128.
- Giora, R.: "on the cognitive aspects of the joke". Journal of Pragmatics 16-(1991), pp. 465-485.
- Haberlandt, Karl: "Reader Expectations in Text comprehension". Language and Comprehension. Ed.J.-F. Le Ny, Kintsch. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1982, pp. 239-249.
- Heinemann, W. Viehweger, D.: Textlinguistik, Eine Einfuhrung Reihe Germanistische Linguistik, 115 Kollegbuch, Herausgegeben von Helmut Henne, Horst Sitta und Herbert Ernst Wiegand Tubingen: Max Niemeyer Verlag, 1991.
- Hupet. M.et Constermans, J.: "Towards A Functional Approach of Language Processing in Context". Language and Comprehension. Ed.J.-F. Le Ny,W. Kintsch. Amsterdam : North-Holland Publishing Company, 1982,p.273-286.
- Kess,J.: Psycholinguistics, Psychology, Linguistics and the Study of natural Language. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1992.
- Luria, A. : Language and Cognition. Ed.J.V. Wertsch. Washington, D.C.(U.S.A.) : Winston & Sons, 1982.
- Madison, G.B. : Understanding a phenomenological- pragmatic analysis Contributions in philosophy, no.19. Connecticut : greenwood Press, 1982.
- Matthei, E. and Roeper, T.: Understanding and producing Speech. Great Britain: Fontana Paperbacks, 1983.
- Prideaux, G.D.: "Syntactis form and textual rhetoric: The cognitive basis for certain pragmatic principles". Journal of Pragmatics 16 (1991), PP.113-129.
- Riesbeck, C.K. and Schank, R.C.: "Comprehension by computer: Expectation bases analysis of sentences in context". Studies in the perception of language. Ed. W.J.M. levelt & G.B. Flores d'Arcais New-York: wiley 1978.
- Searle, J.: "Linguistics and the Philosophy of Language". Linguistics and Neighboring Disciplines. Ed. R.

Bartsch & T.Vennemann. Amsterdam: North-Holland Linguistic Company. 1975. pp.89-100.
- Spiro, R.J.: "Subjectivity and Memory". Language and Comprehension. Ed.J.-F.Le Ny, W.Kintsch. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1982, pp. 29-34.
- Van Dijk, T.A.: "Opinions and Attitudes in Discourse Comprehension". Language and Comprehension. Ed.J.-F. Le Ny, W.Kintsch. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1982,p p.35-51.
- Van Dijk, T.A.: Studies in the Pragmatics of Discourse. Janua Linguarum Series Maior 101, Studio Memoriae Nicolai van Didicata. The Hague: Mouton Publishers, 1981.

اليانصيب بين أنطون تشيكوف ومحمود سيف الدين الإيراني

د. ابراهيم خليل*

قد توحي كلمة «أثر» أوكلمة «تأثير» بوجود علاقة مباشرة بين نصّين أدبيّين، وأنّ أحدهما لم يكتب إلا بعد أن اطلع صاحبه على النص الآخر[1]. وإيهاب حسن لا يشترط ذلك، فالظروف المتماثلة التي تحيط بصاحبي النصين- في رأيه- هي التي تؤدي إلى ظهور بعض الملامح المشتركة في العملين الأدبيين، ولهذا يفرق الباحث بين التأثير، أو ما يسمى بالتجانس، وبين التشابه في الوجدان والظروف[2].

وقد لا يكون التأثير في العمل الأدبي مباشراً، وإنما يجوز أن ينبع من شيوع أثر الكاتب الناجح في بلاده نجاحاً يكسبه شهرة ونفاذا واسعاً في آداب الأمم الأخرى[3]. وقد يتخذ هذا الأثر في تجليه الملموس عبر الأعمال الفنية أشكالاً عدة، بدءاً من المحاكاة، ومرورا بالموازاة، وانتهاء بهاتيك النبضات الخفية التي يكتشفها الدارس بتحليله لنسيج النص، في حين يغفل عنها القارىء العادي لاختلاف فاعليتها لديه عن فاعليتها لدى الباحث[4].

* الجامعة الأردنية – كلية الآداب – قسم اللغة العربية.

ونظراً لما تتسم به مسألة «الأثر والتأثير» من «تعقيد» و«تركيب» في مستوى النظر النقدي، والاكتناه التحليلي، فقد عمد الدارسون إلى تناولهما من زوايا عدّة، أولاها زاوية «الأثر الشخصي» فيدرس تأثير كاتب معين في أدب كاتب آخر، كتأثير الشاعرة الإنجليزية إديث سيتويل Sitweel (١٨٨٧-١٩٦٤) في بعض شعر السياب، الذي تناوله نذير العظمة(٥). ومن ذلك التركيز على أثر كاتب في مجموعة من الكتاب، كبيرة كانت أو صغيرة، كالتأثير الذي تركه اليوت في شعر كل من السياب وصلاح عبد الصبور الذي تناوله محمد شاهين(٦).

ويقوم تناول الأثر- في بعض مداخله- على دراسة التأثير الذي يتركه موضوع معين في أدب آخر، أو تأثير أسلوب أدبي معين في أساليب الأدب لدى شعب آخر، كالتأثير الذي تركته الثورة الفرنسية في الأدب الألماني، أو الإنجليزي، أو الأثر الذي تركته حروب نابليون في الأدب الروسي(٧). أو الأثر الذي تركته ترجمة الكاتب الفرنسي دوجوردان في الرواية الإنجليزية لدى كل من جيمس جويس وفرجينيا ولف(٨).

ويكاد يجمع الدارسون على ضرورة مراعاة القاعدة الأساسية لاحتمال تسرب الأثر، ووجوده، وهي أن تحظى أعمال الكاتب صاحب «التأثير» بالترجمة، التي تستميل القارىء للتعرف على أعمال الكاتب الأخرى(٩). وتأسيساً على هذا، لابد من الإشارة إلى المكانة الأدبية الكبيرة التي تمتع بها انطون تشيكوف (١٨٦٠-١٩٠٤) في الأدبين الروسي والعربي، والتنبيه على ترجمة الكثير من آثاره القصصية إلى العربية وانشغال عدد من كتاب فلسطين خاصة في دراسته، وتقريبه للقارىء، مما هيأ الظروف لشيء من التفاعل بين نتاج الكاتب ونتاج الايراني تمخض عنه وجود ظلال من الأثر في إحدى قصصه القصيرة، وهي قصة «ماأقل الثمن؟».

ومن المعروف أنّ أعمال أنطون تشيكوف، سواء في القصة القصيرة، أو المسرحية، أوالرواية، تركت تأثيراً كبيراً في الأدبين الأوروبي والأمريكي(١٠). وتميّزت مسرحياته الواقعية باستخدام تقنية الحدث المباشر، وتعدّ جزءاً مكملا للتراث المسرحي العالمي لما فيها من فهم عميق للطبيعة الإنسانية في أوضاعها المتنوعة والكثيرة، وهو- عند أكثر الدارسين- واحد من كتاب قلائل صقلوا فن القصة القصيرة، وأدخلوا عليه الكثير من الإضافات التي جعلت منه فناً أدبياً راسخ القدمين، وتجاوزت شهرة تشيكوف، بسبب ذلك، بلده (روسيا)، وأصبح نموذجه القصصي مثالا يحتذيه الناشئون من كتاب القصة لزمن غير قصير(١١). والمبدأ الأساسي الذي تقوم عليه قصصه القصيرة هو التعبير عن الحياة اليومية الباهتة، والعناية بتصوير الشخصيات الهامشية

التي لا تمتاز عن الناس العاديين بأي مزايا خاصة، وفي الوقت نفسه يهتم بتصوير سلوك الأشخاص تصويراً يكشف فيه عن الجوانب المخبوءة من نفس الإنسان، هاتكاً بذلك الحجب المبهمة، والعارضة، التي تلفّ حياة الأشخاص، لا سيما المتجهمون، والبائسون منهم، الذين يعانون حياة الفقر، مبتعداً – ما استطاع – عن الأسلوب التقريري[١٢]، معتمدا الإيحاء الذي يجعل القارىء قادراً على استكمال التفاصيل التي لم يصرح بها تصريحاً مباشرا[١٣].

وقد برزت هذه النزعة الأسلوبية من خلال اختياره لعنوان القصة، فهو يحرص الحرص كله على أن يكون العنوان محايداً لايتضمن أي إشارة للفكرة. ونستطيع التأكد من صحة هذا الانطباع لدى قراءة العناوين الآتية: «عنب الثعلب»، «البيت ذو العلية»، «السيدة والكلب»، «الزوجة»، «الوادي الضيق». ويتضح الفارق بين عناوين تشيكوف وغيره، فيما لو تأملنا نماذج الآخرين، مثل: «الجريمة والعقاب» لدستويفسكي، و «الآباء والبنون» لتورغنيف، و «الأرواح الميتة» لغوغول. فهذه العناوين بما فيها من دلائل توجّه القارىء نحو فكرة ما عليه أن يبحث عنها في القصة القصيرة، أو الرواية[١٤].

ومكانته هذه شجعت المترجمين من عرب، وأجانب، على ترجمة قصصه إلى اللغات الأخرى، ولذا لا نستبعد أن تتمتع أعماله المسرحية، والقصصية، بحضور ملفت مهمّ في الأدب العربي، ولا سيما في أوائل هذا القرن. وفي المكتبة العربية نحو ستة عشر كتاباً من كتب تشيكوف ترجمت في حقب مختلفة. فقد نقلت مسرحيتاه «بستان الكرز» و «الخال فانيا» مثلما ترجمت مراسلاته مع غوركي، وترجم منير بعلبكي كتابه «حياتي» وترجم لويس مرقس مسرحيته «الأخوات الثلاث» وحظيت أعماله الكاملة في القصة القصيرة بترجمتين، إحداهما لأبي بكر يوسف نشرتها دار التقدم بموسكو (١٩٨١) والأخرى من ترجمة فؤاد وسهيل أيوب، وصدرت مجموعة من قصصه المترجمة إلى العربية تحت عنوان «قصص إنسانية عالمية» ١٩٥٨، كما ترجمت إلى العربية مجموعته القصصية «الحدود».

ونشرت دار الهلال بعض أعماله القصصية والروائية في جزءين لتضم قصصاً مهمة منها: «موت موظف» و «القناع» و «حكاية تافهة» و «المنزل ذو العلية» و «الجناح رقم ٦» و «الجرادة» و«في المنخفض» و «عنب الثعلب» و «يونيك» وغيرها، علاوة على عشرات القصص التي ترجمت، ونشرت في الدوريات العربية المتعددة.

والتفت النقاد، ودارسو الأدب، إلى مكانة تشيكوف، فكتبوا المقالات، والدراسات عنه، وعن قصصه القصيرة. وفي مقدمة هؤلاء الكاتب الفلسطيني نجاتي صدقي (١٩٠٥-١٩٧٩) الذي نشر

كتاباً عنه ضمنه ترجمة لستٍ من قصصه القصيرة هي: «رسالة إلى جار عالم»، و«من مذكرات حالم»، و«تريد اللوم»، و«فانكا»، و«صبي شرير»، و«في الحمام»[15]. وعرف المؤلف فيه بالكاتب، وذكر بعضاً من أخباره، وتحدث عن أسلوبه القصصي، وترجم له قصتين في كتابه «قصص مختارة من الأدب الروسي» (١٩٥٢). وصنّف شاكر النابلسي كتاباً آخر عنه صدر بعنوان «أنطون تشيكوف والقصة القصيرة»[16]. عرف فيه بالكاتب، وتناول مذهبه الواقعي، ورسمه للشخوص منبها على مواقفه من قضايا فنية في القصة مثل: النهاية، والحوار، والعنوان، والصورة، والسخرية من الإنسان، ووحدة الحدث. وعقّب على ذلك كله بفصل سلّط فيه الضوء على مكانة الكاتب الأدبية، والتزامه بهموم الفئات المسحوقة.[17]

وتمثّل رشاد رشدي ببعض قصصه في كتابه «فن القصة القصيرة» الذي أوضح فيه مفهوم القصة القصيرة[18]. وترجمت حياة شرارة كتاباً عن دوره في القصة والمسرح، لعدد من المؤلفين الروس[19]. هذا علاوة على مقالات، ودراسات متعددة، تم نشرها في الدوريات العربية، مما لا يستطاع حصره، واستقصاؤه، ولا تخفى دلالته على الحضور المتميز لأدبه في الثقافة العربية المعاصرة.

ومما لا جدال فيه ولا خلاف، أن القصة العربية عموماً، أفادت من أدب تشيكوف، إفادتها من أدب غيره، أمثال: تولستوي، وتورغنيف، وغوركي، وقد ذكر حسام الخطيب، في غير موضع، أن كتاب القصة القصيرة في سورية، في النشأة الأولى، أقبلوا على قراءة الأعمال المترجمة التي شملت قصصا لتشيكوف، ويشير شاكر مصطفى في موضع ثان إلى أن هذه الظاهرة، وهي ظاهرة الإقبال على قراءة القصص الروسي المترجم كانت من أسباب ازدهار القصة في مصر وسورية ولبنان[20].

ويضيف عباس خضر مؤكداً أن تأثير أنطون تشيكوف، ومنهجه في كتابة القصة القصيرة نفذ إلى مصر عبر الترجمات، فأشاع هذا الأثر، إلى جانب تأثير كتاب آخرين من أمثال: موباسان، وسومرست موم، القصة الفنية المتكاملة[21].

ومن أوجه هذا التأثير استخدام القصة القصيرة لمناقشة بعض القضايا الاجتماعية التي تعاني منها الطبقة المتوسطة في مصر، ولاشك أن قراءة القصص الأجنبية عامة - والروسية خاصة - أشاعت هذا اللون من الأدب[22].

وأما تيار القصة «الواقعية»، فالأرجح أن ظهوره في مصر بعد ثورة (١٩١٩) كان بفضل

التأثير الذي تركه كتاب غربيون فيها، وفي مقدمتهم «موباسان، ويليه أنطون تشيكوف الذي اتخذت قصته القصيرة نموذجاً يحتذى، ويقلّد، ويحاكى»[٢٣].

وقد تبدّى شيء من هذا في قصص محمد تيمور، وعيسى عبيد، وشحاتة عبيد، ومحمود طاهر لاشين. أما محمود تيمور، شيخ القصة القصيرة المصرية في مرحلة التكوين، فإنه ينص - صراحة- على أن قصص تشيكوف تحتل المرتبة الثانية بعد قصص موباسان، في تكوين أسلوبه الواقعي، الذي اتبعه في بناء القصة القصيرة[٢٤].

أما عن تأثيره في القصة الفلسطينية القصيرة، ولا سيما في النصف الأول من القرن العشرين، فقد انتقل إليها عبر الترجمة التي نشطت في الربع الأول منه. وليس أدل على ذلك من أن الكاتب خليل بيدس(١٨٧٥-١٩٤٩) وحده نشر في سنة واحدة هي (١٨٩٨) ثلاث روايات مترجمة عن الأدب الروسي. وكانت تلك الروايات من تأليف شاعر روسيا الأكبر بوشكين، وقد واصل خليل بيدس ترجمة القصص عن الأدب الروسي، وكان ينشر في كل عدد من مجلة «النفائس» قصة روسية مترجمة على الأقل[٢٥]. واختصت «النفائس» بنشر الأدب الروسي المترجم إلى العربية[٢٦]. وأدت المدرسة العليا للمعلمين التي أنشأها الروس في الناصرة دوراً كبيراً في إيجاد همزة الوصل بين الأدب الروسي والأدب العربي. ففيها درس ميخائيل نعيمة، وفيها درس نجاتي صدقي، الذي ترجم عدداً من المسرحيات لتشيكوف، وطائفة من قصصه التي حافظ فيها على روح المؤلف ومزاجه، وتعابيره[٢٧]. ولم يكن نجاتي صدقي هو الوحيد الذي عُني بالترجمة عن الروسية، فهو يقول في مقدمة كتابه عن أنطون تشيكوف(١٩٤٧): «لست أول من ترجم القصص عن الأدب الروسي من مصادره الأصلية مباشرة، فقد قام عدد من الأدباء الذين تخرجوا في المعهد الروسي التبشيري في الناصرة- في أوائل هذا القرن- بذلك، وترجموا قصصاً لتشيكوف، وتولستوي، وتورغنيف[٢٨].

ولم يكن محمود سيف الدين الايراني الذي ولد عام (١٩١٤) ونما وترعرع في بيئة ثقافية شاع فيها التأثير الفني، والجمالي للأدب الروسي أكثر من غيره، بعيداً عن هذه الأجواء. فقد ذكر أنه شارك عارف العزوني ترجمة القصص عن الأدب الروسي، معتمداً معرفته بالفرنسية. ونشر في (الطليعة) فصولاً من ترجمته لرواية (الأم) للكاتب مكسيم غوركي[٢٩].

زيادة على ذلك فإن مذهبه القصصي أقرب إلى الأدب الواقعي الذي تمثل لدى الكثرة الساحقة من كتاب فلسطين حينئذ في الأدب الروسي، واتضح ذلك فيما كتبه من قصص في مجموعته الأولى «أول الشوط»[٣٠] وفي مجموعته الثانية «مع الناس»[٣١]. وتعمّقت واقعيته في مجموعته

الثالثة «ما أقل الثمن!»[٣٢]. ولم يخف الايراني إعجابه بالأدب الروسي، فقد كان يرى أن الأدباء العرب -الروائيين منهم والقصاصين- خرجوا من «معطف» دستويفسكي. ويؤكد في إحدى مقابلاته وجود الأثر الروسي غير المباشر في كتاباته، ولا سيما أثر أنطون تشيكوف. يقول : «لقد أحببت من خلال مطالعاتي للأدب العربي أدب القصة عند محمد حسين هيكل، ومحمود تيمور،ومن قبله شقيقه محمد تيمور، ويحيى حقي، وإبراهيم المصري، وإبراهيم المازني. أحببتهم، ولم أتأثر بهم، في كتاباتي القصصية، وإنما كان تأثري بالكتاب الغربيين الذين تأثر بهم من سبق ذكرهم. ومن هؤلاء تشيكوف، وموباسان، وكاترين مانسفيلد، وبول بورجيه، وستاندال، والكتاب الروس الكلاسيكيين، كدستويفسكي وتولستوي وتورغنيف وغوركي»[٣٣].

أما التأثير غير المباشر في قصص الايراني، فقد تجلى من البداية في مجموعته الأولى (أول الشوط) ١٩٣٧ التي تمازج فيها الأسلوب الواقعي المتأثر بأسلوب تشيكوف، والأسلوب التحليلي المتأثر بقصص د. هـ. لورنس Lawrance . وإن وجود قصة في المجموعة بعنوان «حياة إنسان»[٣٤] وهو عنوان قصة لأنطون تشيكوف دليل واضح على هذا الأثر. ويبدو الأثر التشيكوفي واضحاً في اختيار الايراني لشخوصه، فهم- في أغلب الأحوال - من أبناء الطبقة الوسطى، وهو في هذا يتفق مع توجه تشيكوف إلى تصوير نماذج برجوازية صغيرة في أدبه، وقلّ أن يتوقف الايراني عند شخصية العامل التعس، مثلما هو الحال في قصة «جراثيم».

وتكثر عنايته بالشخصيات الهامشية، المسحوقة، التي تذكرنا بشخوص تشيكوف في مجموعته الثانية «مع الناس» ١٩٥٥، ولا سيما شخصيّة (عطيوي) بائع الجرائد الذي يذكرنا بإحدى قصص تشيكوف المبتكرة، وهي قصة «فرحة»[٣٥]. ويزداد هذا وضوحاً في مجموعته الثالثة «ما أقل الثمن!» ١٩٦٢ التي اخترنا منها قصة «ما أقل الثمن !» لما فيها من تشابه مع إحدى قصص تشيكوف يصل إلى حد الاقتباس.

ولا أحسب أن الباحث محتاج إلى ما هو أوضح من هذا دليلاً على اقتراب الكاتب من الأدب الروسي، ولا سيما تشيكوف، وأما القصة التي نحن بصدد الحديث عنها في هذا البحث فلم أقف لها على ترجمة، أعنى قصة The Lottery Ticket ومن الجائز أن يكون الايراني قد اطلع عليها بالفرنسية التي أتقنها، وترجم عنها مجموعة من القصص العالمي[٣٦]. ويجوز أن يكون قد اطلع عليها فيما قرأه من أعمال الكاتب بالإنجليزية التي عرفها معرفة مكنته من القراءة والاطلاع على الأدب الإنجليزي[٣٧]. وحتى لو لم يكن الكاتب قد قرأ هذه القصة مترجمة، أو بالفرنسية أو الإنجليزية، فإن الظروف الثقافية التي أحاطت به تساعد على توقع الكثير من العناصر المشتركة

بين الكاتبين. وهاتان القصتان «ورقة اليانصيب» لتشيكوف و «ما أقل الثمن!» للإيراني دليل على صحة الافتراض الذي يؤكّده الباحث إيهاب حسن[٣٨].

قصة تشيكوف «بطاقة اليانصيب»[٣٩] The Lottery Ticket

ينتقي أنطون تشيكوف لحظة البداية لقصته الموسومة ببطاقة اليانصيب The Lottery Ticket انتقاء مدروسا فهو يبدأ بعد تناول إيفان ديمتريتش وزوجته (ماشا) طعام العشاء. وقد اعتاد أن يتصفح جريدة اليوم بعد ذلك. وقبل أن يهم بتصفح الجريدة تذكرت زوجته(ماشا) أن ذلك اليوم هو موعد إعلان السحب في اليانصيب الأخير الذي ابتاعت إحدى بطاقاته. ويشير إلى أن إيفان ديمتريتش لم يكد يتذكر هذا الأمر، بل يشير إلى أن إيفان لم يكن يؤمن بالحظ، بل كان يرى في هذا اليانصيب عبثا لافائدة منه، فعلى الرغم من دخله البسيط، وعوزه، إلا أنه قانع بما هو عليه، ثم يسأل إيفان زوجته عن الرقم ويشرع في البحث عنه ليجد أن جزءاً من رقم البطاقة الرابحة كان مشابها لرقم بطاقة زوجته. وقبل أن يقرأ بقية الأرقام، ولا سيما رقم الإصدار يوغل في أحلامه. وتتسع آفاق طموحه، وينسى نفسه نسياناً تاماً، فإذا هو يبحث للمبلغ الكبير (٧٥ ألف روبل) عن طرق لإنفاقه: تغيير المنزل الذي سيكلف نحو ٢٥ ألف روبل، وتغيير الأثاث وبعض النفقات المباشرة الذي يتطلب نحو عشرة آلاف روبل... سفر... وتسديد ديون... وما إلى ذلك... ووفر لا يقل عن أربعين ألف روبل يوضع في البنك[٤٠].

ويتحول إيفان ديمتريتش من رجل قانع بدخله البسيط، المحدود، إلى طامع يتطلع إلى الإسراف والبذخ، لقد رأى في رقم البطاقة الرابحة فرصته الوحيدة للصعود من طبقته الاجتماعية المتوسطة إلى طبقة أكثر غنى وأوفر ثراء. «فأية حياة جديدة تلك التي سيعيشانها إذا ما ربحا فعلاً؟» سيقضيان شهور الصيف قريباً من البحر في «تيلا» أو «أوريول» أو غيرهما من الأماكن السياحية التي لا يقصدها إلا الأغنياء، وتمضي به أحلامه إلى ماهو أبعد من هذا فيرى أولاده من حوله يقفزون في مرح، وقد استظلوا بشجرة كبيرة تقيهم حرارة الصيف. فيما راحوا يحفرون الأخاديد في الرمل أو يقتنصون العصافير الصغيرة، وهو لا يفكر بأي شيء يعكر عليه صفو هنائه وسعادته[٤١]. وعلى هذا النحو يستسلم إيفان لأحلامه ورؤاه، وتداهمه التوقعات فينسى نفسه، ويتخيّل عودته إلى المنزل وقد دسّ جسمه في «روبه» الثمين، ومسح صدره ببعض ماء (الكلونيا) قبل أن يقذف بنفسه في المسبح الدافيء الذي راحت الأسماك الصغيرة ذات الرؤوس الفضية تنط فيه بمرح وكأنها ترقص.

وهذا لا يقتصر على إيفان، فللزوجة أيضاً أحلامها، ومن حقها أن تحلم فهي صاحبة البطاقة، وهي تريد «عزبة» ولايكفيها أن يحلم زوجها بقضاء الصيف في ساحل (سان مارتن). ويصوب إيفان نظره إلى ماشا، ويخبرها أنه سيسافر لقضاء وقت ممتع خارج الوطن، ولكنها تفاجئه بالقول :

- بالتأكيد، أنا الأخرى أودّ السفر إلى الخارج(٤٢).

ويُصعق إيفان من الكلام الذي تقوله الزوجة. فلم يكن يخطر بباله أن تحاول السفر، فما الذي تريده من ذلك؟ أتريد ملازمته لتفوت عليه الفرصة المنشودة، فرصة السفر وحيداً والاستمتاع بوقته إلى أقصى حد ممكن. «إنها لا تعرف إلا الحديث عن الأولاد، والتبرم، والشكوى من كل شيء»(٤٣). وعلى هذا النحو بدأت صورة ماشا تتغير في نفسه، بدت له عجوزاً قد وخط الشيب رأسها، وغزا الشحوب وجهها، ولم تعد تهتم بمظهرها الجذاب، فهو لم يعد يشم منها إلا روائح الطبخ. أما هو فلا يزال صغيرا... شابا... قويا... قادرا على الزواج بامرأة أخرى...

وتتزاحم الأسئلة في رأس إيفان، فما الذي يجعلها تصر على مرافقته وملازمته؟ أتود أن تذكره بأنها صاحبة الثروة؟ وهل ستسعى لمحاسبته كلما أنفق روبلا؟ ما أشقاهما إذا علم أقاربهما بالخبر! سوف يأتون إلى المنزل يطلبون المساعدة، وبطبيعة الحال إذا طلبوا فلابد من أن تقدم لهم النقود، وهم جشعون لا يقنعون بالقليل اليسير، وهكذا تنعطف خيالات إيفان ديمتريتش في اتجاه آخر، فيصب نقمته على (ماشا) التي لم تعد تمثل - في رأيه - إلا مصدراً للتعاسة، ويصب نقمته على أقارب الزوجة، وعلى أقاربه هو، وينظر إلى زوجته نظرة شزراء، مفعمة بالقسوة. وتنظر إليه هي الأخرى نظرة مملوءة بالريب، والغضب، ويوشكان على الاختلاف قبل أن يتأكدا من بقية الرقم.

وعندما تتفاعل مشاعر الكراهية داخل إيفان ديمتريتش تبدأ لحظة النهاية، ففي غمرة الإحساس بالتأنيب، والحقد، تقفز عيناه إلى بقية الرقم وإذا هو(٤٦) بدلا من (٢٦) ليضيف آسفا:

- ليس الرقم ٢٦.

وعندئذ يصوّر الكاتب نفسية إيفان الذي تطايرت أوهامه، وأحلامه، وتغيرت ألوان العالم من حوله، وغدت الحجرة معتمة بعد إضاءة، ضيقة خانقة بعد اتساع وانفساح، وشعر بالطعام الذي التهمه على مائدة العشاء يسبب له عسراً في الهضم، وتلبكا في المعدة، ومغصاً في البطن. فكان ما مر به لا يتجاوز أن يكون نكتة سخيفة، أو لعبة قذرةً سببها له الشيطان. وليس ثمة مايخلصه

من تأثيرها السيىء إلا أن يمزق الصحيفة بقدميه ويذهب إلى أقرب شجرة صفصاف، ويشنق نفسه(٤٤).

والنظر في قصة تشيكوف يوضح ما يلي :

أ- ركز الكاتب على وسط القصة، وأهمل المقدمة ولم يهتم بنهاية محددة لها. فقد بدأ من اللحظة التي يعلن فيها عن نتائج السحب في الصحيفة اليومية، وانتهت باستكمال إيفان قراءة الخبر، فيما تقوم ماشا- زوجته- بتنظيف المائدة من آثار الطعام. وقد جاءت نهاية القصة طبيعية لا تحتاج إلى توقعات، فنحن في أثناء قراءتنا للقصة نلاحظ من تركيز الكاتب على أحلام إيفان، ونسيانه نفسه، وجريه وراء الصور والأخيلة، أن النهاية قد اتضحت. فكل الدلائل تشير إلى أن إيفان، بعدم قراءة بقية الرقم، تسبب في خلق تلك الحالة التي أوصلته إلى الإحباط.

ب- أسرف تشيكوف في اعتماد الحوار وقلل من اعتماده على الراوي في سرد الحدث، وقد جاء الحوار موزّعا في ثلاثة اتجاهات:

الأول : حوار إيفان وماشا الذي تكرر في أول القصة ووسطها وخاتمتها. وأدى هذا الحوار وظيفة معينة أسندها له القاص وهي تنبيه (إيفان) وإيقاظه من أحلامه المتواصلة. فكلما أسرف في الانطلاق وراء الأحلام السعيدة جاءه صوت الزوجة ليوقظه ويعيده إلى واقعه، وهو مع ذلك يدفع بالقصة نحو النهاية، إذ كلما تكلمت الزوجة اتجهت أحلام إيفان وجهة جديدة. حتى إشاراتها، ونظراتها كان لها تأثير السحر على إيفان، الذي اشتعلت لديه الكراهية، وانتقلت من الزوجة إلى الأقارب.

الثاني : حوار إيفان مع نفسه، وهو كثير في القصة، فعندما تخبره الزوجة بأنها مصرة على السفر معه، وملازمته، يبدأ سلسلة من الأسئلة مثل : ما الذي يدفعها إلى السفر معه(٤٥)؟ وما الذي ستجنيه منه؟ وأسئلته هذه تجد إجابات معينة في نفسه، وتلك الإجابات تؤدي إلى شعوره بالكراهية: لن تدعني أخرج من الفندق، سوف تضطرني إلى البقاء إلى جانبها في الغرفة... ستذكرني في كل لحظة بأن المال مالها، وستحاسبني على كل روبل أنفقه(٤٦). وهذا الحوار بطبيعة الحال يقرّب القصة من أسلوب «المنولوج الداخلي»، ويضفي لوناً من التشويق عليها، وعلى سرد الحدث.

الثالث : هو الحوار الذي ينسبه المؤلف إلى الراوي. وله وظائف عدة منها: تطوير الحدث، ووصف بعض المشاهد التي تتخلل السرد، والإعراب عما يجول في ذهن البطل.

فعندما يتخيل البطل نفسه في «سان مارتن»، يبدأ الراوي في وصف المشهد لكنه يتوقف عن ذلك، مطلقا العنان لتخيلات إيفان وحواره، فيقول مثلا : «في مثل هذه الظروف لا أمل بالتجول، ولا بالتنقل من مكان إلى آخر. لن يكون أمام إيفان ما يفعله سوى التحرك بين غرف المنزل وأدواره صاعداً أو نازلاً... متطلعاً من زجاج النوافذ المضببة إلى الطبيعة المزمجرة دون تأمل، فياله من طقس مروّع![47]».

فهذا الوصف - في الواقع - ليس وصفا في ظاهره، وإنما هو نوع من التفكير أو الحوار الداخلي غير الملفوظ الذي يجول في خيال إيفان، ويتصادى في ضميره وخلده.

واعتماد تشيكوف الحوار في قصته، بدلاً من السرد الموصول، المباشر، جعل القصة أكثر تشويقاً، وتماسكاً، وجعل القارئ يحس- إحساساً كبيراً - بصدق القصة، وواقعيتها، وأن سيطرة الراوي، وإحكام قبضته على الشخوص، والزمن، ليس بالمستوى الذي يجعل من القصة (حكاية) أو (خبراً)، وإنما هو تحليل نفسي وأخلاقي للشخصيات.

جـ - المكان في قصة تشيكوف هو الغاية أو الهدف، وهو الفضاء الذي يتشوق إيفان للانتقال إليه، والاندماج فيه: العزبة، والمصيف، وساحل سان مارتن، وغيره... السفر للخارج، وحيداً، من غير رفقة تنغص عليه متعته بالتجوال، و«الفرجة» والفيلا أو البيت الجديد الذي يتمناه، والحمام الواسع، والمسبح، والأثاث الفخم الوثير... هـذا كلـه من نتـاج الأحـلام الكبيرة التي تداهم إيفان وتتجسد في خياله، وتسيطر عليه سيطرة تامة، تنسيه نفسه، وتنسيه الحجرة الحقيرة التي لا يتذكرها إلا عندما يكتشف- في نهاية الأمر- أن الرقم الفائز هو الرقم ٤٦ وليس ٢٦.

وهذا بطبيعة الحال يردّه إلى الواقع البائس الذي يحياه، فيتخيل الغرفة أكثر ظلاما، وأن سقفها الواطئ يهبط شيئاً فشيئاً حتى ليكاد يسحقه، فهو - بعبارة أوضح- يضيق بالمسكن، ولكن الكاتب لم يركز على هذا، إنما ركّز على المكان المقابل وهو المكان الذي يتمنى أن يعيش فيه بعد أن يمتلك الثروة.

د- يميل أنطون تشيكوف إلى تعدد الأشخاص وتوزيع الاهتمام بين المرأة (ماشا) والرجل (إيفان) توزيعاً متكافئاً. فهي صاحبة البطاقة لا هو، ولها أحلام كبيرة مثلما له هو الآخر أحلام كبيرة، لكنه يحاول الاستئثار بالثروة، ويتحول في لحظة قصيرة إلى رجل جشع يتمنى لو أنه

يحرم زوجته حقها في المال، بل يتمنى لو يستطيع الخلاص منها ومن أقاربها وأقاربه كي لا يشاركه أحد في الثروة. هنا تبرز انطوائيته، وأنانيته، وهامشيته، فهو يضن على الآخرين- باستثناء الأولاد- بأي شيء يمكن أن يخفف عنهم معاناة العوز، والحاجة، والفقر.

ويتنقل المؤلف بين الشخصيتين، فتارة يصور نفسية إيفان من خلال رؤية الزوجة له، وتارة يصورها هي من خلال رأي إيفان فيها، وفي حرصها وبخلها، وتسامحها مع الأقارب، وكثرة شكواها، وتبرّمها من الأولاد، والأعمال المنزلية الكثيرة.

قصة الإيراني «ما أقل الثمن!»

نشرت قصة الإيراني «ما أقل الثمن !» في مجموعته القصصية الثالثة التي تحمل العنوان نفسه (١٩٦٢)، وقد جعلها الكاتب في ثلاثة أقسام: الأول، الذي ميّزه بأحرف طباعية سوداء، خصصه لتقديم شخصية سعيد تقديما تقليدياً. والثاني، عرض فيه لظروف سعيد قبيل شراء ورقة اليانصيب، مسلطا الضوء على تأثير هذه الظروف في سلوكه المفاجىء المتمثل في تضحية كبيرة، هي ثمن البطاقة التي اشتراها متأثراً بالأمل الخافت الذي يراوده.

والقسم الثالث: هو القسم الذي يُسلط فيه الضوء على طموحات سعيد وأحلامه، ويصور جانبا كبيراً من نفسيته وشخصيته.

في المقدمة نجد الكاتب يحدثنا عن سعيد وأبويه ولماذا اختارا له هذا الاسم، وقد ثبت له أن الاسم لم يكن على مسماه، فلم يكن سعيد الحظ أبداً. ويشير في المقدمة إلى مهنته وإلى عمره، وأنه بلغ الخمسين، وأنه فقد شيئاً من قوة البصر نتيجة العمل على آلة الخياطة، والتحديق في الإبرة، وتفصيل الثياب. ويصف وضعه الاقتصادي، فهو مكفي الحاجة، ولا يزيد دخله اليومي عن ثمن طعامه ولا ينقص، حيث لا يستطيع أن يمنح نفسه إجازة ولو يوما واحداً(٤٨).

ومع ذلك فسعيد الذي يضجر من مسكنه في غرفتين حقيرتين على عمارة من ثلاثة أدوار يحاول الخروج من شرنقته هذه فتسحره الأضواء والشوارع النظيفة، وتجتذبه المحلات الأنيقة الواسعة على ناصية الشارع، وفي الزحام يسمع صبياً يروّج بصوته المرتفع لأوراق «اليانصيب» فيشتري واحدة، وعندما يعود إلى المنزل يبصر زوجته التي وخط الشيب رأسها، وغير يديها العمل اليومي، ولا يخبرها بما فعل، وكأنه يخشى أن تلومه، أو تعاتبه، لأنه ضحى بمبلغ من المال لشراء الورقة(٤٩).

ويقضي سعيد ثلاثة أسابيع هي المدة التي تفصل بين شرائه للورقة والإعلان عن نتائج السحب.

وخلال هذه الأسابيع الثلاثة يواصل(سعيد) التفكير في المبلغ الذي سيربحه. إنه لا يريد مبلغاً كبيراً بل بسيطاً يكفيه للانتقال إلى مسكن جديد مريح، وتغيير الأثاث القديم المتخلّع بآخر ناعم وثير، وأن يكتري دكاناً جديداً يتخذ منه (مخيطة) بدلاً من غرفته الحالية، على أن يضيف إليه لمسات جمالية : مقاعد وثيرة لراحة الزبائن، وخزائن زجاجية ذات أرفف للأقمشة المعروضة بألوان مختلفة و «موديلات» جديدة، ومرآة كبيرة في غرفة القياس، ويستسلم سعيد للأحلام الكبيرة هذه، ولا يريد من زوجته أن تحس به، فهو يغلق الباب على نفسه، مغمضاً عينيه، سادراً في خيالاته، وأوهامه، ورؤاه[٥٠].

وعندما يحل موعد السحب يشتري جريدة يومية، ويحاول قراءتها على ضوء مصباح كهربائي ينبعث من المقهى، وتتقافز عيناه على سطور الخبر، ويفتش عن رقم بطاقته فلا يجده بين أرقام الأوراق الفائزة، عندئذ يطوي ورقته الخاسرة بأناة، ثم يحتفظ بها في محفظته المعدّة لإخفاء النقود، وكأنها «حرز» ثمين يخشى أن يفقده.

ترى هل أحس سعيد بالصدمة؟ بالألم؟ أو بأي شيء من هذا القبيل؟ يخبرنا الكاتب بأن سعيداً لم يتألم، فقد أحس بأن مادفعه مقابل البطاقة من نقود لا يعد شيئاً إذا قورن بمتعته التي حظي بها في أحلامه، فما أقل الثمن![٥١].

والمتأمّل في قصة الإيراني يلاحظ إطالة المؤلف في المقدمة إطالةً جعلتنا نقف فيها على أسرة سعيد منذ طفولته حتى طوره الخمسيني، محاولا بهذه الإطالة أن يفسر سلوكه فهو ليس «سعيداً» وليس شقياً في الوقت ذاته، وإنما هو مكفي الحاجة، لم يزد حظه على ذلك ولم ينقص. وقد جاوز الخمسين دون أن يحقق وفراً فيما يكسب ولايزال يعيش على كفاف يومه، دافعاً مقابل ذلك ما يخسره من عرق جبينه، ونور عينيه. وحياته اليومية رتيبة المسار حيث أورثته مللاً، وأيامه تمضي لا اختلاف فيها، ولا يستطيع أن يجيز نفسه من شقاء العمل يوماً واحداً، لأنه لو فعل ذلك، فمن المؤكد أنه سيفقد ما يبتاع به من طعام ذلك اليوم. وهذا الطابع الممل لحياته اليومية جعل منه إنساناً لا يأمل التغيير، وإن كان يطمح إلى أن يكون له دكان وبيت، وعندما يشتري ورقة اليانصيب لا يجمح بآماله، ومطامحه، لكسب مبلغ كبير فيه، فقصارى ما يطمح إليه أن يتيح له الحظ، أو النصيب، ربحاً معقولا يكفي لاستئجار محل لائق.

وقد اعتمد الكاتب على الآلة لتشخيص أزمة الإنسان، وهذه فكرة غائبة تماماً عن قصة «أنطون تشيكوف» فسعيد ارتبطت حياته منذ الصغر بآلة الحياكة. «فهو لا يذكر إلا أنه ما فتىء مكباً فوق مختلف الأقمشة، يفصّلها، ويهندمها ثم يعمل فيها إبرته حينا، وإبرة آلته حيناً آخر».

وقد بلغ من ارتباطه بتلك الآلة أنه كان يظن أن حياته موقوفة عليها. ولا يستطيع أن يتخلى عنها يوماً واحداً. وقد تغلغل أثرها في كيانه حيث إن هديرها يتدخل في نسيج هواجسه وأفكاره. والإبرة بصعودها وهبوطها في «القماش» الذي يخيطه كأنما تصعد وتهبط في لحمه. فهي تأكل مع حياته مع «كل غرزة، وتستلّ من نور عينيه مع كل قطبة» وأدى ذلك إلى أن كلّ بصره واضطر إلى استخدام نظارة بعدستين سميكتين.

وعبوديته لتلك الآلة أضعفت ثقته بنفسه، وجعلت أحلامه- فضلاً عن كونها أحلاماً محدودة- مرتبطة بتلك الآلة، فهو لايتمنى أن يغير مهنته ومكان سكناه، ولا يتمنى النزهة والسفر، ولا البذخ والترف ونعومة العيش الرغيد، بل إن أمانيه تظل مرتبطة بتلك الآلة، مشدودة إلى الإبرة، والزبائن، وحجرة القياس، والثياب الجديدة المنضّدة على الرفوف. ولعل هذه الفكرة التي احتلت مكانة مهمة في القصة تشير إلى موقف المؤلف من الآلة، وسيطرتها على الإنسان العامل البسيط، ومزاحمتها له، والتأثير سلبياً على قدراته حتى إنها لتفقده حريته بعض الفقد، وتنسيه نفسه بعض النسيان.

وهذه الفكرة قد تكون من الأفكار التي تلقّفها الايراني من الأدب الواقعيّ، الذي يرى في الاستخدام المغلوط للآلة نفياً بالمعنى الدقيق لإنسانية الإنسان.

علاوة على ذلك نرى في قصّة الايراني- خلافاً لقصة أنطون تشيكوف - إهمالاً لدور المرأة وتهميشاً لشخصيتها. فقد لاحظنا أن تشيكوف جعل من «ورقة اليانصيب» دليلاً مباشراً على سعي المرأة للمشاركة في التغيير والبحث عن حلول - ولو لم تكن حلولاً ناجعة - لإشكالية الأسرة. فهي - أي ماشا - التي اشترت ورقة اليانصيب وليس إيفان، وتريد الربح، والكسب، وتريد السفر مع الزوج، ومشاركته فيما ينفق. ولاشك في أن موقف تشيكوف هذا منسجم- مثلما أشرنا من قبل- مع نمط الحياة الروسية، وصدور القصة من معين حضاري لا يرى ضرراً في أن تكون المرأة مساوية للرجل في الحقوق، والواجبات، أو مقاربة له على الأقل. أما الايراني فاتخذ منها في هذه القصة عنصراً متمما لشخصية سعيد التعسة، لقد قدمها الكاتب في خمسة أسطر فقط، مذكرا بأن سعيداً كان قد أحبها منذ ثلاثين سنة، معجباً برشاقتها، ونظرتها الحلوة، أما الآن فقد اشتعل رأسها شيباً، وهزل قوامها، وذبلت يداها من العمل اليومي المستمر.

أي أن الكاتب ذكرها في هذا السياق ليؤكد لنا بعداً آخر لشقائه، فالرجل ببلوغه هذا القدر من العمر، وهذا القدر المحدود من الكفاف، ضاعف آلامه أن زوجته لم تعد بالنضارة التي كانت عليها. وهو - علاوة على ذلك- لا يشاركها الآمال بالتغيير، والأحلام بالكسب، فيخفي عنها حكاية «اليانصيب» وكلما سدر في أحلامه أوْصد على نفسه الأبواب، وكأنه لا يريد لها أن تسترق السمع لهواجسه وأفكاره.

ولكن المؤلف- من جهة أخرى- يختلف عن أنطون تشيكوف فيما عبر عنه من مآل الزوجة في السياق الذي يطمح فيه الزوج لتغير وضعه الاجتماعي، والاقتصادي، والطبقي. فسعيد في قصة الإيراني- ومع إدراكه لما آلت إليه امرأته من تقدم في السن، ومن دخولها في مرحلة الشيخوخة التي عبر عنها بالمشيب، وهذا جلي أيضاً في قصة تشيكوف- لم يتخذ من زوجته موقفاً سلبياً مثلما اعتزم إيفان ديمتريتش أن يفعل إذا كسب اليانصيب، وظفر بالثروة. ففي قصة الإيراني يطمح (سعيد) لشراء دكان، أو استئجاره، والإقامة في بيت جديد، والحصول على أثاث ناعم وثير، ولابد أن تشاركه الزوجة في كل هذا النعيم. والكاتب ينص صراحة على ذلك، من خلال رصده لهواجس الرجل: «وسيتيح لزوجته الصابرة أن ترتاح قليلاً».

على خلاف ما يتمنى إيفان لزوجته، الذي ما أن لاحظ ظهور الشيب في شعرها، حتى تذكر أنه أكثر منها شباباً. وأنّ بمقدوره أن يتزوج من امرأة أخرى. والتباين هنا واضح. فمع أن ماشا هي صاحبة «ورقة اليانصيب» إلا أن حظها من الربح الكبير، والثروة المفاجأة، أن يؤتى لها بضرة. فيا لها من مكافأة على سعيها الموصول لتحرير الأسرة من العوز والفقر والحاجة!. وزيادة على ذلك فإن إيفان أراد الاستمتاع بالمال وحده، فهو يريد السفر منفرداً كي يطلق لغرائزه العنان، دون حسيب أو رقيب. وحين تقول له: إنها تريد السفر إلى جانبه، تتفاعل في أعماقه الضغينة، وينكشف الوحش الكاسر الرابض خلف جلده، وإذا به يكرهها، ويكره أقاربها، ويكره أقاربه، مؤكداً - في الوقت نفسه- أنانيته وإيثاره لنفسه على الآخرين.

ومن حيث الشكل كان اعتماد الكاتب الإيراني على الراوي كثيراً جداً، حيث جاءت القصة سرداً مباشراً، فكأن الراوي قرين لسعيد، يقف على حركاته، وسكناته، ويحيط علماً بكل ما يتصل به، بما في ذلك أفكاره، وهواجسه، التي تضج في أعماقه، أي أن الكاتب يستخدم في قصته تقنية الراوي «كلي العلم» Omnisciant Narrator وهذه التقنية أحالت القصة إلى حكاية يبدو عنصر

التحليل فيها ضعيفاً، يكاد لا يلحظه القارىء. وفي مقدمة القصة يذكر لنا الراوي اسم «البطل»، وبعض صفاته الشخصية، ومالقيه في طفولته، وصباه... ثم يقترب من الشخصية اقتراباً أكبر فيتمنى لو كان - أي سعيد- صاحب دكان. وفي هذا يبدو الراوي منصتاً لهواجس الشخصية، ثم ناقلاً لما يدور في أعماقها نقلاً غير مباشر. وعندما يتذكر الراوي الزوجة قائلاً: «لها الله هي الأخرى»!.

فكأنه يضع نفسه موضع (سعيد) وعلى هذا النحو تمضي القصة فقرة بعد أخرى، دون أن يتيح الكاتب لسعيد أن يقول لنا ما الذي يشعر به، أو يريده مباشرة. حتى إن الراوي يتساءل عن الدافع الذي دفع بسعيد لشراء ورقة اليانصيب، ويجيب عن هذا السؤال بنفسه، مؤكداً أن في نفس «كل منا» أملا بالربح. وهذا التعبير «كل منا» يخرج عن السياق الذي يحدده المؤلف لوظيفة الراوي كاشفاً عن تدخلات الكاتب نفسه من خلال «المؤلف الضمني» الذي اختاره.

وكنّا لاحظنا عند الكلام عن قصة تشيكوف كثرة اعتماد الحوار، وقلة اعتماد الراوي، وما أداه تنوع الحوار من وظائف جعلت القصة أكثر تشويقاً، فضلا عن استخدامه لتكنيك المنولوج الداخلي Internal Monologue الذي أضفى على شخصية إيفان ديمتريتش الوضوح والعمق جاعلاً من القصة قصة أميل إلى التحليل منها إلى السرد الخطابي.

ولقد أثر استخدام الايراني لتقنية الراوي «كلي العلم» في بنية القصة، فجاءت ذات تركيب شكلي يعتمد المقدمة ثم الوسط والخاتمة. وهذه الحبكة تقوم على وصف شخصية سعيد ثم الانتقال من الحديث عن الشخصية إلى مرحلة شراء «ورقة اليانصيب»، وجاءت هذه المرحلة بناءً على ما أوحى لنا به الراوي من ضجر سعيد اليومي الذي يسببه له ارتباطه بالآلة، والإبرة، وصعود السلالم المتعددة، وما داعب خياله المحدود من آمال، وهو يتمشى في شارع يضج بالحياة، وأصوات الباعة، والمحلات ذات الواجهات الزجاجية المضاءة. وشراء ورقة اليانصيب، الذي تم بفعل الأمل الذي يداعب كلا منا، مد في شأو آماله، وأحلامه، وهنا يصل بنا الكاتب ذروة القصة. فإذا بها تكشف عما في نفس سعيد من سجايا، وطباع، فهوحالم، وانطوائي، ومحدود التطلعات. ثم يواصل الكاتب مراحل قصته بالانحدار نحو الخاتمة، ذلك الانحدار الذي تعبر عنه كلمته : «وجاء يوم سحب اليانصيب» فكأن هذا الهبوط بالحدث نحو خاتمته تحصيل حاصل لتلك السلسلة من الأحلام الكبيرة التي ظلت تراود سعيداً طوال ثلاثة أسابيع.

ويلاحظ القارىء أن تدرج الإيراني في حبكة القصة من المقدمة إلى الخاتمة اضطره إلى استخدام الزمن استخداماً تقليدياً كالذي نجده في الحكايات الشعبية والخرافية المأثورة. فثمة زمن يسبق حدوث القصة، وهو الذي يحكي لنا فيه الراوي ما كان من شأن سعيد قبل شراء «ورقة اليانصيب». وثمة زمن هو زمن «الحكاية» الذي يبدأ فعلاً بعد شرائه لتلك الورقة، وهذا الزمان الممتد طويلاً - ثلاثة أسابيع- يبين أن الكاتب أجمل لنا ما حدث خلال هذه المدة، مستخدماً السرد المتكرر، الذي يضفي من خلاله لمسات جديدة على آمال سعيد العراض. وهذه البنية التي اختارها الكاتب لزمن القصة أبعدتها أيضاً عن النموذج التحليلي، وأوقعها في فخ السردية المباشرة، التي يواصل فيها الراوي «القص» متدرجاً من زمن ما قبل القصة إلى نهاية الزمن القصصي.

ولابد أن يكون القارىء قد لاحظ البعد الشاسع بين بنية الزمن في قصة «الايراني» وتلك التي عرفناها في قصة أنطون تشيكوف، الذي لم يحدثنا عن إيفان في مقدمته التي تتضمن فقرة قصيرة إلا من حيث وضعه الاقتصادي، والمبلغ الذي يكسبه في الشهر، ثم جعل القصة تقع كلها في زمن مساوٍ لزمن القراءة. فلو قاس القارىء الوقت الذي تتطلبه قراءة هذه القصة بالوقت الذي يتطلبه وقوع الحدث الوهمي فيها لما وجد بينهما فرقا كبيراً. ويعزى هذا التركيز في قصة تشيكوف إلى استخدامه لتقنية «المراوحة في الزمن» Time Shift حيث إن كل ما يقع في القصة من تفاصيل حدثية صغيرة، إنما تقع في اللحظة نفسها، فهو ينطلق منها ليعود إليها. وقد لاحظنا تكراره الإشارة لقيام زوجة إيفان ديمتريتش بتنظيف مائدة الطعام مرتين، وكأنه يذكرنا بأن كل مايحدث محصور في لحظة زمنية واحدة. ويدرك القارىء بطبيعة الحال أن ما بين قراءة الجزء الأول من رقم الورقة الرابحة والجزء الثاني لا يحتاج إلى وقت طويل. وفي هذا ما فيه من التركيز، والتكثيف، الذي يقرب قصة تشيكوف من أقصوصة اللحظة المكثفة عند موباسان Maupassant.

أما نهاية القصة عند الايراني فقد جاءت معدة سلفاً، ومعبراً عنها في أكثر من مناسبة، فعندما بدأت القصة بالقول إنه عاثر الحظ في المقدمة(٥٢)، أوحى لنا المؤلف بالنتيجة، وهي أن سعيداً لن يربح، ولن يكتب لأحلامه أن تتحقق، كذلك فإن إيغال سعيد في أحلامه، وخيالاته، كان نذيراً بأن النهاية ستكون تعسة.

غير أن المؤلف خالف في خاتمته للقصة ما انتهت إليه قصة تشيكوف، فإيفان في القصة ينتهي إلى الإحساس بالاختناق، والخيبة، والإحباط. فيصب غضبه على الجريدة التي ركلها بقدميه في

قسوة، وهذا السلوك متوقع، ومناسب للحالة النفسية التي كان عليها إيفان. فالشيء الذي تمناه وهو أن يشنق نفسه في أول شجرة تقابله في الطريق، يتلاءم مع ضخامة الأحلام الكبيرة التي انهارت فجأة. أما الايراني فجعل بطله يتقبل الصدمة بصمت واستكانة، بل بنوع من الرضا الغريب الذي لا يفسره شيء إلا أن يكون سعيداً، كأي شرقي، يتحلى بالجلد والصبر عند وقوع الكارثة الكبيرة.

والقصتان تشتركان في الفكرة، فكل من إيفان ديمتريتش وسعيد يعوّل كثيراً على الربح في اليانصيب لينتشل نفسه من الضياع والانسحاق والفقر، فتراوده أحلام الثراء، والانتقال من مسكنه البائس الضيق المعتم إلى آخر فسيح واسع، ولكنهما تختلفان، فتشيكوف أشرك الزوجة (ماشا) مع (إيفان) في أحلامهما على عكس الايراني الذي يكاد يهمل الزوجة في قصته إهمالا كبيراً. ووسع تشيكوف دائرة الطموح لدى (إيفان) فهو يتطلع للثروة، والعزبة، والسياحة، والزواج بامرأة أخرى، فيما يكتفي (سعيد) بأحلام محدودة، لكن الرجلين يستسلمان للحلم، ويعيشان لحظات الانطواء إياها، ويعبر كل منهما عن أنانيته ورغبته في الاستئثار بالثروة دون الآخر.

لقد جعل الايراني من المكان حافزاً للرغبة في التغيير، والحصول على المال، وكذلك تشيكوف، غير أن الأول وزع انتباهه بين نوعين من المكان : المرفوض، والمنشود، فيما سلط تشيكوف الضوء على المكان المنشود ليس غير. وقد عني الايراني بالنهاية كثيرا فمهد لها في العنوان، وفي المقدمة، ولكنها جاءت مفتعلة فلم يكن القارىء يتوقع الإحساس بالرضا الذي غمر سعيداً، وقد تأكد له أنه خسر «اليانصيب» في حين أن القارىء يتوقع شيئا آخر كالذي أحس به إيفان ديمتريتش عندما تأكد له أن الرقم الرابح هو الرقم ٤٦.

وقد جاء اعتماد تشيكوف المطول على الحوار في قصته وسيلة فنية بارعة كثف بموجبها الزمن، وتخلص من السرد المباشر، وقلل من اعتماده على الراوي، في حين أن خلو قصة الايراني من الحوار جعل الزمن الفني فيها يمتد بين الماضي والحاضر، بعيداً عن التركيز، وأعطى الراوي فرصة أكبر للتدخل في السرد، وبث التعليقات من حين إلى آخر. مما أضعف قصة الايراني، وأضعف عنصر التشويق فيها، وجعل الترابط بين المقدمة والنهاية يبدو مفتعلاً، ولا يخلو من فجوات سردية بين فقرة وأخرى.

الخاتمة

نخلص من هذا إلى نتيجة في غاية الأهمية، وهي أن تشيكوف يتمتع بحضور قوي، ومؤثر، في الأدب العربي عامة، والأدب الفلسطيني في منتصف القرن الحالي خاصة، وحضوره في هذا الأدب أقوى من حضوره في غيره. ولما كان أثره في القصة الفلسطينية القصيرة كبيراً سواء من خلال الترجمة، أو من خلال التأثر بما كتب ونشر عنه من دراسات كشفت عن توجهه القصصي نحو التعبير عن الحياة اليومية الباهتة، والشخصيات البسيطة المسحوقة، فقد كان متوقعا أن يتأثر به الايراني (١٩١٤-١٩٧٤) لما عرف عنه من إقبال على قراءة الأدب الروسي، إلى جانب ما يذكره في إحدى مقابلاته من أنه تأثر بالأدب الروسي مقدما تشيكوف على غيره من القصاصين. وقد جاءت قصته «ماأقل الثمن!» لتؤكد هذا الاستنتاج. فالفكرة التي تناولها فيها هي الفكرة نفسها التي تناولها تشيكوف في قصته «بطاقة اليانصيب» وقد سعى إلى تصوير ضعف الإنسان أمام الأحلام الكبيرة التي تستولي عليه زمناً غير قصير فتغيره تغييراً كبيراً، وتجعل منه شخصية أخرى غير التي عرف بها بين الناس. ومع ذلك فقد اختلف أسلوب الايراني في بناء القصة وعرضه للحبكة، ورسمه للشخصية، وطريقته في بناء السرد، وما قدمنا في هذه (المقاربة) كشف كشفاً واضحاً عن الظلال التي تركتها قصص تشيكوف في أدبه، تلك الظلال التي لم يشر إليها أي من الباحثين الذين درسوه، وتناولوا أعماله القصصية بالتحليل والنقد[٥٣].

الهوامش

(١) مجدي وهبة، الأدب المقارن، مكتبة لبنان والشركة المصرية العالمية، بيروت والقاهرة، ط ١، ١٩٩١، ص ١٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٦.
(٣) فان فتيغم، الأدب المقارن، ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي، مصر، د. ت.، ص ١٢٢.
(٤) الكسندر ديما، مبادىء علم الأدب المقارن، ترجمه عن الروسية محمد يونس، دار الشئون الثقافية، بغداد، ط١، ١٩٨٧، ص١٢٢.
(٥) نذير العظمة، بدر شاكر السياب وإديث سيتويل، دار المعرفة، الكويت، ط١، ١٩٨٣.
(٦) محمد شاهين، إليوت وأثره في عبد الصبور والسياب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٢.
(٧) الكسندر ديما، المرجع السابق، ص ١١٩ - ١٢٠.
(٨) كارل فريدرك وآخرون، الرواية الإنجليزية في القرن العشرين، ترجمة إبراهيم خليل، مجلة الأقلام، بغداد، السنة ٢٣، العدد ٣، ١٩٨٨، ص ١٠٠.
(٩) مجدي وهبة، المرجع السابق، ص ١٧.
(١٠) Grolier, Incoporated, Auto Pavlovitch Chekhov, Encyclopedia Americanna, وانظر أيضاً : جنفيف بولي، حياة تشيكوف وتجربته، ترجمته عن الفرنسية سهيلة داود، مجلة الثقافة الأجنبية، بغداد، عدد ١، ١٩٩٢، ص ١٤٢ وما بعدها.

(١١) علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، المؤسسة العربية للدراسات والترجمة والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ص ص ٢٥١-٢٥٣. وانظر : رشاد رشدي، فن القصة القصيرة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٩، ص١٠٠.
(١٢) بيليكين، أ: تشيكوف بين القصة والمسرح، ترجمه عن الروسية حياة شرارة، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٧٥، ص ١٢. وانظر: تشيشرين، الأفكار والأسلوب، ترجمة حياة شرارة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط١، د. ت.، ص ٢٩٨.
(١٣) تشيشرين، المرجع السابق، ص ٢٩٢.
(١٤) بيليكين، المرجع السابق، ص ٤٥.
(١٥) نجاتي صدقي، تشيكوف، دار المعارف بمصر، سلسلة اقرأ، ط١، ١٩٤٧، ص ص ١١٩-١٦٧.
(١٦) شاكر النابلسي، انطون تشيكوف وفن القصة القصيرة، دار الفكر، مصر، ط١، ١٩٦٣.
(١٧) المرجع نفسه، ص ١٨٩.
(١٨) رشاد رشدي، المرجع السابق، ص ١٣٠.
(١٩) بيليكين وآخرون، مرجع سابق.
(٢٠) حسام الخطيب، أبحاث نقدية ومقارنة، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٧٣، ص ١٦٠. وانظر : سبل المؤثرات الأجنبية وأشكالها في القصة السورية، دمشق، (د. ن.)، ط١، ١٩٧٤، ص ص ٤٠-٤١.
(٢١) عباس خضر، القصة القصيرة في مصر من نشأتها إلى سنة ١٩٣٠، الدار القومية، ط١، ١٩٦٦، ص ٧٩.
(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٠١.
(٢٣) المرجع نفسه، ص ١٠٥.
(٢٤) المرجع نفسه، ص ١٧٤.
(٢٥) ناصر الدين الأسد، خليل بيدس رائد القصة العربية في فلسطين، معهد الدراسات العالية، القاهرة، ط١، ١٩٦٣، ص٤١.
(٢٦) المرجع نفسه، ص ٦٢.
(٢٧) عبد الرحمن ياغي، حياة الأدب الفلسطيني الحديث، المكتب التجاري، بيروت، ط١، ١٩٦٨، ص ١١.
(٢٨) ناصر الدين الأسد، المرجع السابق، ص ٤٢.
(٢٩) عبد الرحمن ياغي، المرجع السابق، ص ١١١.
(٣٠) مطبعة الفجر، يافا، ١٩٣٧.
(٣١) دار النشر والتعهدات، عمان، ١٩٥٥.
(٣٢) دون ناشر، عمان، ط١، ١٩٦٢.
(٣٣) محمود سيف الدين الإيراني، غبار وأقنعة، تحقيق إبراهيم خليل، اتحاد الأدباء والكتاب العرب، عمان، ط١، ١٩٩٣، ص١٤٧.
(٣٤) محمود سيف الدين الإيراني، أول الشوط، مطبعة الفجر، يافا، ١٩٣٧، ص ص ٥٦-٥٧.
(٣٥) محمود سيف الدين الإيراني، مع الناس، دار النشر والتعهدات، عمان، ط ١، ١٩٥٥، ص ص ٧١-٨٨. وانظر عبد الرحمن ياغي، القصة القصيرة في الأردن، لجنة تاريخ الأردن، عمان، ط١، ١٩٩٣، ص ٧٨-٧٩.
(٣٦) محمود سيف الدين الإيراني، أقاصيص من الشرق والغرب، اللجنة الأردنية للترجمة والنشر، عمان، ط١، ١٩٦٩.
(٣٧) إبراهيم خليل، أنطولوجيا القصة القصيرة الفلسطينية، دار الكرمل للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ١٩٩١، ص ٣٠٥.
(٣٨) مجدي وهبة، المرجع السابق، ص ١٦.
(٣٩) Brook, & benn Warren (1975) An Approach to Literature, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 5th ed, PP. 69-72.
(٤٠) Ibid, P. 70.
(٤١) Ibid, P. 70.
(٤٢) Ibid, P. 71.
(٤٣) Ibid, P. 71.
(٤٤) Ibid, P. 72.
(٤٥) Ibid, P. 71.
(٤٦) Ibid, P. 71.
(٤٧) Ibid, P. 71.
(٤٨) الإيراني، ما أقل الثمن، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥.

(٤٩) المرجع نفسه، ص ٨٦.
(٥٠) المرجع نفسه، ص ٨٧.
(٥١) المرجع نفسه، ص ٩٠.
(٥٢) المرجع نفسه، ص ٨٣.
(٥٣) ينظر على سبيل المثال : القصة القصيرة في شرق الأردن، سلطان المعاني، مجلة راية مؤتة، ع١، نيسان، ١٩٩٣، ص٨٨. عبد الرحمن ياغي، مرجع سبق ذكره، ص ص ٤٩٣-٤٩٥. انظر عبد الله اللحام : محمود سيف الدين الإيراني الكاتب القصصي، رسالة ماجستير، مكتبة الجامعة الأردنية تحت رقم ١٩٤٦٧١ تاريخ ١٨/٥/١٩٨٠ غير منشورة. وانظر ناصر الدين الأسد : الاتجاهات الأدبية الحديثة في فلسطين والأردن، معهد الدراسات العالية، مصر، ١٩٥٧، ص ١١٠. نعيم اليافي : التطور الفني لشكل القصة القصيرة في الأدب الشامي الحديث، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٨٢، الفصل الخاص بفلسطين. هاشم ياغي: القصة القصيرة في فلسطين والأردن، معهد الدراسات، مصر، ط١، ١٩٦٦، ص ١٧٥ ، ٢٠٩ ، ٢٣٤.

المراجع

(١) الأسد، ناصر الدين، خليل بيدس راشد القصة العربية في فلسطين، معهد الدراسات العالية، القاهرة، ط ١، ١٩٦٣.
(٢) الإيراني، محمود سيف الدين، ما أقل الثمن، (د.ن.)، عمان، ط١، ١٩٦٢.
(٣) نفسه، مترجم مشارك، أقاصيص من الشرق والغرب، لجنة التأليف والترجمة والنشر، عمان، ط ١، ١٩٦٩.
(٤) Brooks, & Benn Warren, (1975), An Approach to Literature, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 5th ed.
(٥) بيليكن، ا. تشيكوف بين القصة والمسرح، ترجمة حياة شرارة، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٩٧٥.
(٦) تشيشرين، أ.ب الأفكار والأسلوب، ترجمة حياة شرارة، دار الشئون الثقافية، بغداد، ط١، (د. ت.).
(٧) تيغم، فان، الأدب المقارن، ترجمة سامي الدروبي، دار الفكر العربي، مصر، ط ١، (د.ت.).
(٨) Grolier, (1991), Incoporated, Anton Pavlovitch Chekhov, Encyclopedia Americanna, 1st, ed.
(٩) الخطيب، حسام، أبحاث نقدية ومقارنة، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٧٣.
(١٠) خضر، عباس، القصة القصيرة في مصر من نشأتها إلى سنة ١٩٣٠، الدار القومية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٦٦.
(١١) ديما، الكسندر، مبادىء علم الأدب المقارن، ترجمة محمد يونس، دار الشئون الثقافية، بغداد، ط١، ١٩٨٧.
(١٢) رشدي، رشاد، فن القصة القصيرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ١، ١٩٥٩.
(١٣) شاهين، محمد، اليوت وأثره في صلاح عبد الصبور والسياب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٢.
(١٤) صدقي، نجاتي، أنطون تشيكوف، دار المعارف، مصر، سلسلة اقرأ، ط١، ١٩٤٧.
(١٥) الطاهر، علي جواد، مقدمة في النقد الأدبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣.
(١٦) العظمة، نذير، بدر شاكر السياب وإديث سيتويل، دراسة مقارنة، دار المعرفة، الكويت، ط١، ١٩٨٣.
(١٧) كارل، فردريك، الرواية الإنجليزية في القرن العشرين، ترجمة إبراهيم خليل، مجلة «الأقلام» وزارة الثقافة، بغداد، مجلة ٢٣، ع٣، ص ١٠٠، ١٩٨٨.
(١٨) النابلسي، شاكر، تشيكوف والقصة القصيرة، دار الفكر، القاهرة، ط١، ١٩٦٣.
(١٩) وهبة، مجدي، الأدب المقارن، مكتبة لبنان والشركة العالمية للنشر لونجمان، بيروت، القاهرة، ط١، ١٩٩١.
(٢٠) ويلك، رينيه، وأوستن ورن، نظرة الأدب، ترجمة محيي الدين صبحي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، دمشق، ط١، ١٩٧٢.
(٢١) ياغي، عبد الرحمن، حياة الأدب الفلسطيني الحديث، المكتب التجاري، بيروت، ط١، ١٩٦٨.
(٢٢) نفسه، القصة القصيرة في الأردن، لجنة تاريخ الأردن، ط١، ١٩٩٣.

ملحق بقصّتي

أنطون تشيكوف

و

محمود سيف الدين الإيراني

His wife looked at his astonished and panic-stricken face, and realized that he was not joking.

"9,499?" she asked turning pale and dropping the folded tablecloth on the table.

"Yes, yes.... it really is there!"

"And the number of the ticket?"

"Oh, yes! the number of the ticket too. But stay .... wait! No, I say! Anyway, the number of our series is there! Anyway you understand. ...."

Looking at his wife Ivan Dmitritch gave a broad, senseless smile, like a baby when a bright object is shown it. His wife smiled too; it was as pleasant to her as to him that he only mentioned series, and did not try to find out the number of the winning ticket. To torment and tantalize oneself with hopes of possible fortune is so sweet, so thrilling!

"It is our series," said Ivan Dmitritch, after a long silence. "So there is probability that we have won. It's only a probability, but there it is!"

"Well, now look!"

"Wait a little. We have plenty of time to be disappointed. It's on the second line form the top, so the prize is seventy-five thousand. That's not money, but power, capital! And in a minute I shall look at the list, and there - 26 Eh? I say, what if we really have won?"

The husband and wife began laughing and staring at one another in silence. The possibility of winning bewildered them; they could not have said, could not have dreamed, what they both needed that seventy-five thousand for, what they would by where they would go. They thought only of the figures 9,499 and 75,000 and pictured them in their imagination,

THE LOTTERY TICKET

Anton Chekhov (1860 - 1904)

Ivan Dmitritch, a middle-class man who lived with his family on an income of twelve hundred a year and was very well satisfied with his lot, sat down on the sofa after supper and began reading the newspaper.

"I forgot to look at the newspaper today," his wife said to him as she cleared the table. "Look and see whether the list of drawings is there."

"Yes, it is, said Ivan Dmitritch; "but hasn't your ticket lapsed?"

"No; I look the interest on Tuesday."

"What is the number?"

"Series 9,499, number 26."

"All right ..... we will look ..... 9,499 and 26."

Ivan Dmitritch had no faith in lottery luck, and would not, as a rule, have consented to look at the lists of winning numbers, but now as he had nothing else to do and as the newspaper was before his eyes, he passed his finger downwards along the column of numbers. And immediately, as thought in mockery of his skepticism, no further the second line from the top, his eye was caught by the figure 9,499! Unable to believe his eyes, he hurriedly dropped the paper on his knees without looking to see the number of the ticket, and, just as though some one had given him a douche of cold water, he felt an agreeable chill in the pit of the stomach; tingling and terrible and sweet!

"Masha, 9,499 is there!" he _aid in a hollow voice.

and soap and saunters to the bathing shed, where he undresses at his lesisure, slowly rubs his bare chest with his hands, and goes into the water. And in the water, near the opaque soapy circles, little fish flit to and fro and green water-weeds nod their hands. After bathing there is tea with cream and milk rolls. .... In the evening a walk or *vint* with the neighbors.

"Yes, it would be nice to buy an estate," said his wife also dreaming, and from her face it was evident that she was enchanted by her thoughts.

Ivan Dmitritch pictured to himself autumn with its rains, its cold evenings, and its St. Martin's summer. At that season he would have to take longer walks about the garden and beside the river, so as to get thoroughly chilled, and then drink a big glass of vodka and eat a salted mushroom or aroused cucumber, and then - drink another. .... The children would come ringing from the kitchen-garden, bringing a carrot and a radish smelling of fresh earth. ... And then, he would lie stretched full length on the sofa and in leisurely fashion turn over the pages of some illustrated magazine, or covering his face with it and unbuttoning his waistcoat, give himself up to slumber.

The St. Martin's summeis followed by cloudy gloomy weather. It rains day and night, the bare tree weep, the wind is damp and cold. The dogs, the horses, the fowls - all are wet depressed downcast is nowhere to walk; one can't go out for days tog; one has to pace up and down the room, looking despondently at the grey window. It is dreary!

Ivan Dmitritch stopped and looked at his wife.

"I should go abroad, you know, Masha," he said.

while somehow they could not think of the happiness itself which was so possible.

Ivan Dmitritch holding the paper in his hand, walked several times from corner to corner, and only when he had recovered from the first impression began dreaming a little.

"And if we have won," he said - "why, it will be a new life it will be a transformation! The ticket is yours, but if it were mine I should, first of all, course, spend twenty-five thousand on real property in the shape of an estate; ten thousand on immediate expenses, new furnishing ... traveling ... paying debts, and so on. .... The other forty thousand I would put in the bank and get interest on it".

"Yes, an estate, that would be nice," said his wife, sitting down and dropping her hands in her lap.

"Somewhere in the Tula or Oryol provinces. .... In the first place we shouldn't need a summer villa, and besides, it besides, it would always bring in an income."

And pictures came crowding on his imagination, each more gracious and poetical than the last. And in all these pictures he saw himself well-fed, serene, healthy, felt warm, even hot! Here, after eating a summer soup, cold as ice, he lay on his back on the burning sand close to a stream or in the garden under a lime-tree. .... It is hot . ..... His little boy and girl are crawling about near him, digging in the sand or catching ladybirds in the grass. His dozes sweetly, thinking of nothing, and feeling all, over that he need not go to the office today, tomorrow, or the day after. Or, tired of lying still, he goes to the hayfield, or to forest for mushrooms, or watches the peasants catching fish with a net. When the sun sets he takes a towel

course. ... I can fancy. ... In reality it is all one to her, whether it is Naples or Klin. she would only be in my way. I should be dependent upon her. I can fancy how, like a regular woman, she will lock the money up as soon as she gets it. .... She will look after her relations and grudge me every farthing."

Ivan Dmitritch thought of her relation. All those wretched brothers and sisters and aunts and uncles would come crawling about as soon as they heard of the winning ticket, would begin whining like beggars, and fawning upon them with oily, hypocritical smiles. Wretched, detestable people! If they were given anything, they would ask for more; while if they were refused they would swear at them, slander them and wish them every kind of misfortune.

Ivan Dmitritch remembered his own relations, and their faces, at which he had looked impartially in the past, struck him now as repulsive and hateful.

"They are such reptiles!" he thought.

And his wife's face, too struck him as repulsive and hateful. Anger surged up in his heart against her, and he thought malignantly:

"She knows nothing about money, and so she is stingy. If she won it she would give me a hundred roubles, and put the rest away under lock and key."

And he looked at his wife, not with a smile now, but with hatred. She glanced at him too, also with hatred and anger. She had her own daydreams, her own plans, her own reflection; she understood perfectly well what her husband's dreams were. She knew who would be the first try to grab her winnings.

And he began thinking how nice it would be in late autumn to go abroad somewhere to the south of France... to Italy.... to India!

"I should certainly go abroad too," his wife said. "But look at the number of the ticket!".

Wait, wait!......"

He walked about the room and went on thinking. It occurred to him: what if his wife really did go abroad? It pleasant to travel alone, or in the society of light, careless women who live in the present, and not such as think and all the journey about nothing but their chidden, sigh, and tremble with dismay over every farthing. Ivan Dmitritch imagined his wife in the train a multitude of parcels, baskets, and bags; she would be sighing over something, complaining that the train made her head ache, that she had spent so much money. .... At the stations he would continually be having to run for boiling water, bread and butter ... she wouldn't have dinner because of its being too dear. ...

"She would begrudge me every farthing." he thought, with a glance at his wife.

"The lottery ticket is hers, not mine! Besides, what is the use of her going abroad? What does she want there? She would shut herself up in the hotel, and not let me out of her sight. ... I know!"

And for the first time in his life his mind dwelt on the face that his wife had grown elderly and plain, and that she was saturated through and through with the smell of cooking, while he was still young, fresh, and healthy, and might well have got married again.

"Of course, all that silly nonsense," he thought; "but ... why should she go abroad? What would she make of it? And yet she would go, of

"It's very nice making daydreams at other people's expense!" is what her eyes expressed. "No don't you dare"!

Her husband understood her look; hatred began stirring gain in his breast, and in order to annoy his wife he glanced quickly, to spite her at the fourth page on the newspaper and read out triumphantly:

"Series 9,499 number 46! Not 26!"

Hatred and hope both disappeared at once, and it began immediately to seem to Ivan Dmitritch and his wife that their rooms were dark and small and low-pitched that the supper they had been eating was not doing them good, but lying heavy on their stomachs, that the evening were long evenings were long and wearisome. ....

"What the devil's the meaning of it?" said Ivan Dmitritch beginning to be ill-humored. "Wherever one steps there are bits of paper under one's feet, crumbs, husks. The rooms are never swept! One is simply forced to go out. Damnation take my soul entirely! I shall go and hang myself on the first aspen-tree!"

ما أقل الثمن

لمحمود سيف الدين الإيراني

١٩١٤-١٩٧٤

سعيد : هذا اسمه. ولم يكن يعلم لماذا أطلقوه عليه. والأرجح أن أبويه سمياه كذلك، تفاؤلاً واستبشاراً، فكأنهما أرادا أن يمليا على الأقدار مصير ولدهما وحظه من الدنيا. ولكن الرياح لم تجر بما تشتهي السفن. فلم يكن سعيداً، ولكنه أيضا لم يكن شقياً. وإنما مكفي الحاجة. ولم يزد حظه على ذلك ولم ينقص، حتى بعد أن قارب الخمسين فإنه كان لا يزال يعيش من تعبه وعرق جبينه ونور عينيه. وهو لا يذكر إلا أنه ما فتىء مكباً فوق مختلف الأقمشة يفصلها، ويهندمها، ثم يعمل فيها إبرته حيناً، وإبرة آلته حينا آخر.

وليته كان صاحب دكان، إذن لهان الأمر، ووسعه أن يعمل على ازدهار عمله، فيكون عنده صانع أو اثنان أو أكثر وأقمشة متعددة الأشكال والألوان، وواجهة زجاجية أنيقة تزين مدخل دكانه، ويعرض فيها أصوافه، وتضيئها ليلاً أنوار (النيون) الساطعة. ولكن هذا كله يحتاج إلى مال، وأنى له ذلك؟ انه لا يملك أكثر مما يقيم أوده، هو وامرأته. ولذلك فقد اكتفى أن يعمل في إحدى الغرفتين المتواضعتين اللتين يقيم فيهما على سطح عمارة كبيرة، ذات أدوار ثلاثة. وانه في ساعات ضيقه وتذمره، ليضيف إلى قائمة تعاسته هذه السلالم الكثيرة التي يضطر إلى صعود درجاتها السبعين والهبوط منها مرات كل يوم. كان قبل أن يبلغ الأربعين لا يجد مشقة تذكر في الصعود والهبوط، أما الآن فإنها تنال منه، فتخلخل عظام ركبتيه وتثير لهاثه وسعاله، حتى لتنبهر أنفاسه وتجحظ عيناه، وتمتلىء أجفانه بالدموع، ويتصبب عرقه حتى أيام الشتاء.

أما زوجته، فلها الله هي الأخرى. لقد أحبها ثم تزوجها منذ ثلاثين عاماً. وكانت إذ ذاك فتاة رشيقة سمراء، حلوة النظرة، وهاهي الآن وقد وخط الشيب رأسها، وهزلت، ويبست يداها من العمل اليومي المستمر. ولقد اعتاد هو- كل هذا الزمن الطويل- أن يدير أفكاره، ويتحدث إلى

نفسه ويتأمل هواجسه على هدير آلة الخياطة، ووقع أقدام امرأته، وهي تنتقل هنا وهناك، وئيدة الخطو، وتقوم بشؤون بيتها الصغير من الصباح حتى بعيد الظهر. كل يوم ككل يوم، ومنذ ثلاثين عاما: قماش يروح وآخر يجيىء، والإبرة لا تنفك صاعدة هابطة، تخترق القماش، وتأكل حياته مع كلّ غرزة، وتستل من نور عينيه مع كل قطبه. حتى كل بصره واحتاج إلى العوينات السميكة يضعها، في أوقات العمل، فوق عينيه المتعبتين.

ومع ذلك فإنه ليجد بعض راحة وبعض عزاء لأنه يحس أنه حر، لا يحكمه في عمله أحد. غير أنها حرية نسبية فهو - ولا ريب - موثق إلى عمله، فكأنه قيد لا فكاك له منه. وماذا يحدث لو خطر له، ذات صباح ربيعي، من هذه الأصباح التي تغري الإنسان بأن يترك خيطه وإبرته وأقمشته، وينطلق نشيطاً، مرحا، خفيف الخطى، مستجيبا لنداء الحياة، منتشيا بأريج الأزهار، مأخوذا بالنور المتلألىء على أعراف الشجر، والورد الضاحك في أحضان كؤوسه الخضيلة؟ يحدث- بكل بساطة- أن يدفع، ثمناً لهذه النزوة، انقطاع رزق يوم كامل، سوف تضيق به ميزانيته الصغيرة أياما كثيرة.

وذات مساء هبط سعيد السلالم العديدة المتعبة التي تلتف حول العمارة من السطح إلى أرض الشارع، وعلى يده اليمنى بدلة جاهزة ملفوفة في ورقها، وقدر أن يذهب بها إلى صاحبها في تلك الساعة.

وأقبل من بعيد فتى يحمل أوراق اليانصيب، ولا ينفك ينادي، هنا وهناك،ويغري الناس بالربح المرجو، فيقبلون عليه يأخذون أوراقه ويدفعون له الثمن، واشترى سعيد ورقة منها، وتأمل ألوانها هنيهة، ثم طواها باعتناء ووضعها في محفظة نقوده وعاد يواصل سيره.

ما الذي أغراه بشرائها؟ أهي الكلمات الجميلة التي كان ينثرها الفتى يمنة ويسرة؟ أم هي هذه الأنسام الحلوة، ينفح بها الربيع وجوه الناس فيزيدهم نشاطاً ومسرة وتفاؤلا؟ أم بكل بساطة هو الأمل بالربح؟ في قلب كل منا نغم خافت، فيه حلاوة ورقة ولا يسعنا في صخب الحياة وضجيج العيش إلا أن نصغي إليه الحين بعد الحين. والأمل الخفي، المنزوي في قرارة النفس هو الذي يبعث هذا النغم الجميل، فتنفسح أمامنا آفاق الدنيا، ونشعر في كياننا بالعزم والقدرة على مغالبة الصعاب. وهكذا انطلق سعيد وهو يحس أنه قد استقوى من ضعف، وأنه قد احتاز بالفعل ثروة طائلة. ولما عاد إلى البيت لم يقل شيئا لامرأته، واعتذر لها عن تأخره بازدحام الشوارع وازدياد حركة المرور في العاصمة الكبيرة، وقد طفق الناس يؤوبون إلى بيوتهم في مثل هذا الوقت.

وكان موعد سحب اليانصيب الكبير بعد ثلاثة أسابيع من ذلك اليوم. وكانت هذه الأسابيع الثلاثة حلماً طويلاً، متصلا، قضاها سعيد مكبا على عمله، مستغرقا فيه. وكان كل صباح يسارع إلى الباب المفضي من غرفته إلى المطبخ، حيث تنهمك امرأته في عملها المنزلي، فيغلقه على مهل، ويخيل إليه عندئذ أنه أغلق دونه باب الدنيا كلها، ليدخل عالماً آخر، لم يكن يعرفه حتى ذلك الوقت، هو عالم الحلم الطويل المستغرق.

لم يكن يحلم بأن يربح الجائزة الكبرى، ولا أي مبلغ جسيم آخر. وإنما كان يرجو من أعماقه أن يتيح له الحظ، أو النصيب، أن يربح مبلغاً معقولاً، على أن يكون كافياً ليأذن له باستئجار محل لائق، على ناصية الشارع التجاري الكبير. وكان يحلم بدكانه كيف سيكون. لم يكن يدع في حلمه الجميل شيئاً إلا ويفكر فيه حتى التفاصيل الدقيقة كان يتلبث عندها طويلاً: دهان الأبواب، والرفوف، واللون الزاهي الذي سيضفيه على خشب الواجهة، والكتابة الأنيقة التي سيزين بها زجاجها الشفاف، والأصواف ومختلف الأقمشة التي سيضعها فيها فتبهر الأبصار - ولا ريب - بألوانها الرائعة. أجل سيكون كل شيء في غاية الانسجام والذوق السليم فلا يستطيع المار من الناس إلا أن يتمهل ثم يقف قليلاً يتأمل ما تراه عيناه، وهو لابد أن يدخل المحل الجميل ليكون من زبائنه. ولم يهمل سعيد في حلمه الكبير غرفة الجلوس في محله، أو كما يحب أن يسميها: غرفة القياس. سوف يكسو هذه الغرفة بالمخمل الرمادي، سيضع في صدرها مرآة كبيرة ذات ثلاثة جوانب، يرتاح إليها الزبائن، وتأذن لهم بأن يشاهدوا أنفسهم من حيثما يريدون.. وسيستأجر بيتاً آخر لسكنه. وسيتيح لزوجته الصابرة أن ترتاح قليلاً، وسيجدد لها الأثاث فيضع في غرفة الاستقبال مقاعد مريحة يغوص الجالس فيها ويجد الراحة، ويستطيع هو على الأخص أن يسترخي في أحدها ويغفو قليلاً في أحضان هناءة ظل عمره كله يشتهيها. وسيكون لبيته الجديد فناء نظيف، وشرفة يستدير حولها الزجاج، وحديقة صغيرة تنهض في جنباتها شجيرات ذوات ورق عريض تضاحكه ثغور الزهر...

كان سعيد ينشد هذا النوع اليسير من السعادة. لم يتطاول إلى سعادة خارقة مستحيلة. وكان هذا الذي يحلم به هو أكثر مايتمناه على الله. وفي أثناء هذه الأسابيع الثلاثة لم يكد سعيد يحس بوجوده في الغرفتين البائستين فوق السطح والمطبخ الخشبي الحقير الذي تجاهد فيه زوجته. وكان يتراءى له أنه ماعاد يتناول طعامه فوق المائدة الصغيرة المتخلعة، وإنما هو يتناوله في حجرة الطعام المريحة، في البيت الذي زينته له أحلامه.

وفي المساء كان ينسى الحر الخانق المنبعث من ألواح (الزنك) التي تقوم مقام السطح للغرفتين البائستين، ويطل على الشارع من النافذة الوحيدة، وهو لا ينفك سادراً في حلمه، وقد انجذب كيانه كله نحو ذلك السراب البعيد.

وجاء يوم سحب اليانصيب. وأعلن عنه في كل مكان، فاستقبله سعيد هادئاً، وفي المساء هبط على مهل سلالم الأدوار الثلاثة، واشترى صحيفة وراح يقرأ الأرقام على الضوء المنبعث من مقهى قريب، ولم يكن رقم ورقته في قائمة الأرقام الرابحة، ولم يفعل سعيد شيئاً، ولم تصدر عن صدره آهة ألم أو خيبة أمل، وإنما طوى صحيفته بعناية كبيرة، وأعاد ورقة اليانصيب إلى محفظة نقوده حريصاً عليها كأنها من التمائم والتعاويذ الثمينة، وعاد صاعداً إلى بيته. وكان يحس براحة غريبة، فلقد اشترى حلماً رائعاً، عاش في أكنافه ثلاثة أسابيع طوال كانت تملؤها سعادة عابرة. ومن ذا يستطيع أن يشتري كل هذا الحلم الجميل بعشرين قرشاً فقط؟ فما أقل الثمن حقاً!.

آل قُرّة ومكانتهم في تاريخ الطب العربي الإسلامي

د. عادل زيتون*

مقدمة

من الحقائق الثابتة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ذلك الدور العلمي الذي نهضت به بعض البيوتات أو الأسر، العربية منها وغير العربية، الإسلامية منها وغير الإسلامية، في بناء هذه الحضارة وتقدمها. وتكشف المصادر التاريخية أن إسهام هذه البيوتات لم يقتصر على جانب واحد من الجوانب العلمية وإنما امتد ليشمل معظم حقول المعرفة التي عرفتها العصور الوسطى.

ويُعد آل قُرّة، الصابئة، إحدى الأسر التي أنجبت عدداً من الفرسان الذين نبغوا في أكثر من ميدان من الميادين العلمية، كالفلسفة والطب والفلك والرياضيات.. إلخ. ويستهدف هذا البحث إلقاء بعض الضوء على دور هذه الأسرة في ميدان الطب، دون بقية العلوم التي مهروا فيها، وإماطة اللثام عن إنجازاتهم النظرية والعملية، التي تركت آثاراً واسعة في التراث الطبي العربي الإسلامي.

* أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة الكويت.

إن بزوغ هذه الأسرة لم يكن حدثاً مفاجئاً أو وليد الصدفة، وإنما جاء نتيجة مجموعة من العوامل التي تفاعلت مع بعضها، وساعدت أبناءها على النهوض بدورٍ علميٍ متميز في مرحلة من أهم مراحل تطور الحضارة العربية الإسلامية ولعل أهم هذه العوامل هي:

أولاً: إن العصر الذي ظهر فيه آل قُرّة، والذي يمتد من أواسط القرن الثالث للهجرة (التاسع للميلاد) إلى أواخر القرن الرابع للهجرة (العاشر للميلاد)، كان عصر تقدمٍ وصعودٍ في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. فقد أخذت «الفترة الذهبية» للترجمة بالأفول منذ وفاة المأمون عام ٢١٨هـ/٨٣٣م[١] وتبعها دور من الابتكار في ميادين المعرفة كافة. وهذا الدور لا مثيل له في جميع أدوار التاريخ العربي الإسلامي، بل يمكننا القول إن العلماء الذين برعوا في الرياضيات والفلك، والأطباء الذين عاشوا في بغداد، في القرنين الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر للميلاد)، لم يكن لهم مثيل، يومذاك، في الشرق والغرب على السواء.

فقد جعل هؤلاء بغداد عاصمة للعلم في العالم،كما كانت من قبل أثينا عاصمة للفلسفة، وروما عاصمة للقانون، والقدس عاصمة للأديان[٢]. ولهذا كله فقد ظهر آل قرة في الوقت المناسب لتفتح عبقريتهم، وبقدر ما كانوا من إفرازات هذا العصر كانوا إحدى أدوات تطوير حضارته.

ثانياً: إن البيئة التي نشأ فيها آل قُرّة وترعرعوا، وهي مدينة حران، كانت عاملاً مهماً في تفوقهم العلمي. ولانحتاج إلى دليل لبيان أهمية حران في العصور القديمة والشطر الأعظم من العصور الوسطى[٣]. فموقعها الجغرافي جعل منها سوقاً عالمية تجمعت فيه متاجر الشرق والغرب[٤]. وكانت مركزاً مهماً من مراكز الحضارة الآرامية، التي ورثت حضارات الشرق القديم، البابلية منها والكنعانية والآشورية والكلدانية. كما كانت اللغة الأم لأهل حران هي اللغة السريانية، التي تعد إحدى لهجات اللغة الآرامية[٥]. وانتشرت فيها - بعد فتوحات الاسكندر - ثقافة اليونان ولغتهم[٦]. واستمرت حران في الازدهار بعد الفتح العربي الإسلامي، حيث انتقل إليها، في عهد المتوكل (ت٢٤٧هـ/٨٦١م)، ما عرف بـ «مجلس التعليم»، الذي كان متخصصاً بالدراسات الفلسفية وما يرتبط بها من علوم فلكية ورياضية وطبية، بعد أن كان مقر هذا «المجلس» في أنطاكية[٧]. وفي الوقت نفسه أصبحت حران أحد المعابر الرئيسة التي انتقلت من خلالها علوم اليونان إلى العرب المسلمين. وعلى الرغم من تعدد مصادر ثقافة حران وتنوعها، إلا أن ذلك كان عامل إثراء للحياة الثقافية في هذه المدينة، بل سرعان ما تحولت إلى ساحة للحوار بين حضارات

الشرق القديم والحضارات الوافدة، اليونانية منها والرومانية والفارسية. وقد ظلت حران مركزا لدراسة الفلسفة وفروعها قرابة أربعين عاماً، حيث انتقل بعد ذلك كبار فلاسفتها وعلمائها إلى بغداد[8]. وفي هذه المدينة التي تنبض بالحياة، وفي هذه البيئة الحضارية المتفتحة نشأ آل قرة وتكونت ثقافتهم.

ثالثاً: إن انتماء آل قرة إلى ديانة الصابئة، التي كانت حران المعقل الحصين لها، كان عاملاً من عوامل نبوغهم. ويهمنا أن نؤكد هنا على أن ارتباط عقيدة الصابئة بعبادة الكواكب والنجوم كان حافزاً كبيراً كي يهب هؤلاء أنفسهم للبحوث العلمية، ولا سيما تلك المتعلقة بالفلك والرياضيات، بل اعتبروا دراسة هذين العلمين، وما يرتبط بهما من علوم، أحد واجباتهم الدينية المقدسة. ومن ناحية أخرى فإن ارتباط عقيدة الصابئة بالكواكب والنجوم قد أعدتهم بصورة فريدة للقيام بدور مهم في ميدان الدراسات الطبية، ولاسيما أنهم كانوا يعتقدون أن هناك ارتباطا وثيقاً بين طباع الإنسان وصحته ومرضه، وأفراحه وأتراحه، وبين حركة الأجرام السماوية، بل كانوا يرون أن للنجوم أرواحاً تؤثر في مستقبل الإنسان، وأن بعضها مسئول عن شفائه من الأمراض [9]. ولهذا كله فإن نبوغ الصابئة في علم الفلك مكنهم في الوقت نفسه من التفوق في ميدان الطب، بل امتزج الطب بالفلك و الفلسفة امتزاجاً عميقاً في البنية الفكرية للصابئة. وفي قلب هذه الطائفة نشأ آل قُرّة، ومنها انطلقوا إلى آفاق فكرية أرحب، فهضموا تراث آبائهم وأجدادهم وأسهموا، ببحوثهم وتجاربهم، في تطوير الكثير من حقول العلم والمعرفة في عصرهم.

رابعاً: وتأتي رعاية الخلفاء العباسيين للصابئة عامة ولآل قُرّة خاصة لتشكل عاملاً مساعداً في بروزهم. ولعل في مقدمة مظاهر تلك الرعاية التسامح الديني الذي نعم به أبناء هذه الطائفة بوصفهم من أهل الذمة. فلم يتعرض أحد منهم في الفترة التي يتناولها البحث للاضطهاد، ولم يلزم الخلفاء أحداً منهم باعتناق الإسلام[10]، بل أصدر الخلفاء العباسيون، في عصر آل قرة، عدة «مراسيم» لتأكيد سياسة التسامح هذه تجاه الصابئة تحديداً، وفيها يأمرون «بصيانتهم وحراستهم والذب عن حريمهم....إلخ[11]. كما تقلد غير واحد من الصابئة مناصب مهمة في الدولة العباسية، ونهضوا بأعبائها نهوضاً حسناً. ويكفي، دليلاً على ذلك، أن نذكر أن سنان بن ثابت بن قرة (ت٣٣١/٩٤٣) قد تولى منصب رئاسة الأطباء في بغداد [12]، وأن أبا إسحاق إبراهيم بن هلال الحراني الصابئي (ت٣٨٤/٩٩٤م) قد تقلد ديوان الرسائل (الإنشاء) في العاصمة العباسية نفسها عام ٣٤٩هـ/ ٩٦٠م[13].

ثابت بن قرّة

يعد ثابت بن قرّة هو المؤسس الحقيقي للمجد العلمي الذي حققته أسرته على امتداد قرنين من الزمن تقريباً. ولد ثابت[١٤] في مدينة حران سنة ٢٢١هـ/٨٣٦م[١٥]. وهو صابئي العقيدة[١٦] انحدر من بيت عريق أنبت طائفة كبيرة من العلماء[١٧] فقد كان أجداده، كما يذكر ابن النديم[١٨] من زعماء الصابئة في حران، بل يبدو أن والده كان رئيساً للصابئة في المدينة.

وتتفق معظم المصادر التي تناولت سيرة ثابت بن قرة على أنه نشأ في مدينة حران، وعمل في مقتبل حياته صيرفياً في سوقها[١٩]. ويبدو أن هذه المهنة كانت تدر على صاحبها أرباحاً طائلة،ولاسيما في مدينة مثل حران.

وعلى الرغم من أن المصادر المتاحة لاتمدنا بمعلومات وفيرة حول النشأة العلمية الأولى لثابت، ولكنه من المؤكد أنه كان يتقن ثلاث لغات وهي: السريانية والعربية واليونانية. ويظهر واضحاً من عدد الكتب التي ترجمها ثابت من اليونانية والسريانية إلى العربية، وتلك التي ألفها بالسريانية والعربية، ومن تنوع موضوعاتها، أنه كان يتقن هذه اللغات الثلاث إتقاناً تاماً[٢٠].

ثابت وأولاد موسى بن شاكر

كان اتصال ثابت بن قرة بأولاد موسى بن شاكر نقطة تحول بالغة الأهمية في سيرته ومستقبل أبنائه وأحفاده[٢١]. وتؤكد المصادر على أن محمد بن موسى بن شاكر[٢٢] قد سافر إلى بلاد الروم بحثاً عن المخطوطات القديمة. وفي إيابه من هذه الرحلة العلمية إلى بغداد، مر بمدينة حران، والتقى صدفة في قرية كفر توثا[٢٣] صبياً بارعاً، كان يدير مصرفاً مالياً، فأعجب بذكائه وفصاحته، واكتشف فيه البصر في علوم الرياضة واللغات، حيث صرف له بلمح البصر عددا من الدراهم المختلفة المنتسبة إلى بلدان متعددة، فاستصحبه معه إلى بغداد، وأنزله في داره ليطلب العلم فيها[٢٤].

ولاشك في أن دخول ثابت بن قرة في الجماعة العلمية، التي يشرف عليها أبناء موسى، يعد بداية مرحلة جديدة في حياته، حيث انتقل من موطنه الأصلي وهو حران، واستقر في بغداد التي كانت عاصمة الثقافة في ذلك العصر. كما تخلى ثابت في موطنه الجديد، عن عالم المال

والصيرفة، ودخل عالما جديدا هو عالم الفكر والأدب. وقد استهل ثابت حياته في بيت أولاد موسى طالب علم تحت إشرافهم، وقد أكد هذه الحقيقة كل من ابن النديم وابن أبي أصيبعة[٢٥] بقولهما: إن ثابت قرأ على محمد بن موسى بن شاكر وتعلم في داره، ثم عمل ثابت في ميدان الترجمة، حيث ترجم لآل شاكر الكثير من الكتب النادرة مقابل راتب شهري دائم، كما هذّب ونقّح عدداً كبيراً من الترجمات التي قام بها حنين بن اسحق وابنه وغيرهما ممن كانوا يعملون مع ثابت في دار أولاد موسى[٢٦]. ولهذا فقد كانت هونكه[٢٧] على حق عندما قالت إن ثابت كان إحدى العبقريات التي تفتحت براعمها في دار هؤلاء وأحد اكتشافاتهم المهمة.

ثابت والمعتضد بالله

وجاء اتصال ثابت بن قرة بالخليفة العباسي، المعتضد بالله (٢٧٩ - ٢٨٩هـ/٨٤٢ - ٩٢٠م) ليشكل صفحة جديدة في حياته ومستقبل أسرته وتاريخ طائفته. ومن المؤكد أن الذي فتح لثابت نافذة الاتصال بالبلاط العباسي هو محمد بن موسى بن شاكر، وتقول المصادر إن تعلم ثابت في دار محمد هذا جعل له حقوقا عليه «فوصله بالمعتضد»[٢٨] وطالما أن الخلفاء العباسيين، كانوا يرحبون - عادة - بالعلماء على اختلاف أجناسهم وأديانهم، ولاسيما أولئك الذين ذاع صيتهم في «صناعة الطب والتنجيم»، فقد رحب المعتضد بثابت وأدخله في جملة المنجمين[٢٩].

وسرعان ما نجح ثابت، بنبوغه وتفوقه العلمي، في كسب ثقة الخليفة واحترامه[٣٠]، بل إنه غدا من أشد المقربين منه، والطبيب المفضل في بلاطه. وتؤكد المصادر على أن ثابت بلغ في عهد الخليفة «أجل المراتب وأعلى المنازل، حتى كان يجلس بحضرته ويحادثه طويلاً ويضاحكه دون وزرائه وخاصته»[٣١]. وتروي المصادر أن إكرام المعتضد لثابت بلغ شأواً رفيعاً، حتى إنه طاف معه ذات يوم في بستان له، فاتكأ على يده وهما يتماشيان وفجأة انتزع الخليفة يده بشدة، ففزع ثابت لأن المعتضد كان مهيباً. ثم قال له: «يا أبا الحسن، لقد اخطأت حين سهوت ووضعت يدي على يدك واستندت إليها... فإن العلماء يَعلون ولايُعلون»[٣٢].

ويهمنا أن نؤكد أن العلاقة الحميمة التي قامت بين الخليفة وثابت، وما رافقها من مظاهر الرعاية والتكريم، كانت عاملاً مهماً فيما وصل إليه ثابت من مكانة متميزة مادياً وعلمياً. فبالإضافة إلى المرتب الباهض الذي كان يتقاضاه ثابت من البلاط، بوصفه طبيب الخليفة وأحد

منجمية، فقد أقطعه المعتضد نفسه على قول المؤرخين «ضياعاً جليلة»[٣٣]، وإذا أضفنا إلى ذلك ما كان يحصل عليه ثابت من جراء الترجمات والتنقيحات التي كان يقوم بها، ومن مزاولته لمهنة الطب وتركيب الأدوية، نستطيع القول إن ثابت عاش في ثراء حقيقي مطمئناً على يومه وغده، ومتفرغاً لأبحاثه وتجاربه العلمية، وقد لخص الذهبي[٣٤] أحوال ثابت بقوله: «لقد نال ثابت من الرئاسة والأموال فنوناً».

أما على الصعيد العلمي فقد أفاد ثابت، بوصفه أحد رجالات البلاط البارزين، من إمكانات الدولة ومؤسساتها، ولاسيما «بيت الحكمة»، لمتابعة نشاطاته العلمية حتى إنه تمكن من إقامة المراصد في بغداد للتأكد من نظرياته المتعلقة بعلم الفلك[٣٥].

ولاشك في أن ثابت أفاد - من خلال نفوذه في الدولة وبلاط الخليفة - أبناء طائفته الصابئة أيما فائدة، وقد أكد هذه المسألة عدد من المؤرخين، أمثال ابن النديم وابن أبي أصيبعة[٣٦]، الذي قالوا إن ثابت هو «أصل ما تجدد للصابئة من الرئاسة في مدينة السلام وبحضرة الخلفاء... حيث ثبتت أحوالهم وعلت مراتبهم وبرعوا...».

ثابت طبيباً

كان الطب في مقدمة العلوم التي تفوق فيها ثابت[٣٧]. وكتب ابن الأثير[٣٨] عنه يقول إنه: «كان عارفا حاذقا في الطب» أما ابن أبي أصيبعة[٣٩] فقال إنه: «لم يكن في زمن ثابت من يماثله في صناعة الطب ولا في غيره من أجزاء الفلسفة.. كما أكد ذلك ابن خلكان[٤٠] بقوله: «واشتغل بعلوم الأوائل فمهر بها وبرع في الطب...». وقد تجلى نبوغ ثابت في الطب في ميادين ثلاثة رئيسية وهي: الترجمة والتأليف وممارسة المهنة. أما في ميدان الترجمة فقد ذكرت المصادر المعنية بهذا الموضوع[٤١] أن ثابت قام بنقل العديد من كتب الطب من اليونانية والسريانية إلى العربية، كما نقل عدداً من كتب الفلسفة التي كان لابد منها لكل طبيب ناجح في ذلك العصر[٤٢]. أما الكتب الطبية التي نقلها ثابت إلى العربية فقد كانت في معظمها من تأليف الطبيب اليوناني جالينوس (١٢٩ - ١٩٩م) ومنها على سبيل المثال كتاب «الأمراض الحادة» و«الفصد» و«المولدون لسبعة أشهر» و«سوء المزاج المختلف» و«جوامع تفسير جالينوس لكتاب أبقراط في الأهوية والمياه والأبدان» و«تشريف صناعة الطب». وقد أشاد المؤرخون بمقدرة ثابت ومهارته في ميدان الترجمة.

فلم تكن ترجمته ترجمة حرفية، كما درج على ذلك بعض المعاصرين له، وإنما كانت ترجمته للمعاني والأفكار، وهذا ما جعل عمله مفيداً ومتكاملاً. وقال ابن أبي أصيبعة[٤٣] في هذا الصدد إنه: «كان جيد النقل إلى العربي حسن العبارة». كما قام ثابت بتنقيح وتصحيح عدد من الكتب الطبية التي ترجمها بعض «فرسان» المترجمين في أيامه[٤٤].

أما بالنسبة إلى مؤلفات ثابت بن قرة الطبية، فيشهد المؤرخون أنه ترك تصانيف مشهورة بالجودة في اللغتين العربية والسريانية[٤٥] ومن هذه التصانيف على سبيل المثال: كتابه المشهور «الذخيرة في علم الطب»[٤٦] والذي وصفه بعض المؤرخين بأنه كتاب «نادر في الطب»[٤٧]، وذلك لما يتسم به من العمق والشمولية. وقد تناول ثابت في كتابه هذا - والذي قسمه إلى واحد وثلاثين فصلاً - عدداً كبيراً من الأمراض مثل: الأمراض القلبية والهضمية وأمراض العين والأذن والجذام والسموم والكسور.. إلخ. ولم يكتف ثابت بذكر أسباب الأمراض وأعراضها، وإنما شرح الأدوية المناسبة لكل منها[٤٨]. كما لم يتردد ثابت في ذكر مصادره، فبين أن مؤلفات جالينوس وأبقراط ويوحنا ابن ماسوية وغيرهم تُشكل مصادره الرئيسية[٤٩]. كذلك ألف ثابت كتاباً بعنوان «البصر والبصيرة في علم العين وعللها ومداواتها» و«كتاب في المفاصل والنقرس» و«رسالة في الجدري والحصبة» وغيرها[٥٠].

ولم يكتف ثابت بالترجمة والتأليف في ميدان الطب، وإنما مارس «صناعة الطب» بمهارة وبراعة فائقتين. ويشهد له مؤرخ الأطباء ابن أبي أصيبعة كما أشرنا بأنه لم يكن في عصره أحد يماثله هذه الصناعة. فقد كان شيخ أطباء البلاط والطبيب الأول الذي يشار إليه بالبنان في بغداد وخارجها، ولم نقرأ أنه غلط في علاج أحد من العامة أو الخاصة. ويروي أبناؤه وأحفاده وطلابه الكثير من الوقائع التي تكشف عن نبوغه في هذا الميدان. وإذا كان المجال لايسعنا لذكر بعض الوقائع فإننا نود الإشارة إلى تلك الواقعة التي ترددها بعض المصادر وفحواها أن ثابت تنبأ مرة بإصابة أحد القصابين في بغداد «بالسكتة القلبية» قبل إصابته بها بفترة من الزمن، وأنه قد أعد له الدواء اللازم مسبقاً. وتقول الرواية إن القصاب قد أصيب بالسكتة فعلاً ونجح ثابت في إنقاذه بعد أن غدت حالته أقرب إلى الموت منها إلى الحياة. وتناقل أهالي بغداد هذه الواقعة وسرت إشاعة في المدينة أن ثابت «أحيا الميت» حتى إن الخليفة المعتضد استدعاه ليسأله عن الواقعة، ولاشك في أن هذه الحادثة تكشف بوضوح عن مهارة ثابت في تشخيص الأمراض وأسبابها وأعراضها من ناحية وبراعته في تركيب الأدوية اللازمة لهذا المرض أو ذاك من ناحية أخرى[٥١].

مات ثابت في بغداد، عام ٢٨٨هـ/٩٠١م[٥٢]، بعد أن ترك تراثاً علمياً ضخماً[٥٣]. ففي ميدان الطب، وهو موضوع بحثنا، ترك مكتبة طبية اشتملت على ترجماته ومؤلفاته وتنقيحاته، كما ترك تراثاً ضخماً من الخبرات والتجارب العملية في «صناعة الطب»، وتركيب الأدوية. وقد تناقل أبناؤه وأحفاده وطلاب الطب في العالم العربي والإسلامي هذا التراث جيلاً بعد جيل، وكان لهم مرشداً وهادياً في بحوثهم وممارساتهم.

سنان بن ثابت رئيساً للأطباء

ولاشك في أن من أهم مآثر ثابت بن قرة أنه وضع أسس ما حققه أبناؤه وأحفاده من مكانة علمية واجتماعية ومادية في القرنين الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر للميلاد). وقد أكد هذه الحقيقة ابن أبي أصيبعة[٥٤] بقوله: «وجاء جماعة كثيرة من ذريته ومن أهله يقاربونه فيما كان عليه من حسن التخرج والتمهر في العلوم».

وكان أول من ورث «صناعة الطب» عن ثابت ابنه سنان الملقب بأبي سعيد. ومن المؤكد أن سنان هذا قد تتلمذ على يد أبيه، والدليل على ذلك ماورد في مقدمة كتاب «الذخيرة في علم الطب» من أن ثابت قد ألف هذا الكتاب لابنه سنان وأنه ضمنه ما يمكن أن يحتاج إليه من علم الطب[٥٥]، كما ألف ثابت كتاباً إلى ابنه سنان في الحث على تعلم الطب والحكمة[٥٦].

ويشهد المؤرخون على أن سنان قد بلغ شأواً رفيعاً في ميدان الطب فيقول ابن النديم والقفطي[٥٧] إن سنان كان «طبيباً مقدما كأبيه». ووصفه صاعد[٥٨] بأنه «عالم بالعدد والهندسة والطب»، وقال عنه ياقوت[٥٩] إنه «كان ماهراً في صناعة الطب» أما ابن أبي أصيبعة[٦٠] فيقول إن سنان «كان يلحق بأبيه في معرفته بالعلوم واشتغاله بها وتمهره في صناعة الطب».

ومع أن سنان بن ثابت قد خدم «بصناعة الطب» ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم: المقتدر بالله (٢٩٥ - ٣٢٠هـ/٩٠٨ - ٩٣٢م)، والقاهر بالله (٣٢٠ - ٣٢٢هـ/٩٣٢ - ٩٣٤م)، والراضي بالله (٣٢٢ - ٣٢٩هـ/٩٣٤ - ٩٤٠م)[٦١] إلا أن مكانته وصلت إلى ذروتها في أيام المقتدر. وقد أكد ذلك القطفي[٦٢] بقوله: «وكان أمره قد ظهر في أيام المقتدر» وأنه «كان طبيب المقتدر خصيصاً به».

ولم يقتصر نشاط سنان في ميدان الطب على مزاولة المهنة ورعاية صحة الخلفاء، وإنما شغل

منصباً علمياً وإدارياً رفيعاً في عهد الخليفة المقتدر وهو منصب «رئاسة الأطباء» في بغداد[٦٣]. فتقول المصادر إن منزلة سنان هذا قد عظمت «حتى صار رئيسا على الأطباء» [٦٤]، ثم عهد إليه الخليفة نفسه بمهمة امتحان الأطباء الذين يرغبون في ممارسة مهنتهم. وتروي المصادر قصة مفادها أن الخليفة المقتدر سمع (عام ٣١٩هـ/٩٣١م)، أن أحد الأطباء غلط في معالجة رجل من العامة فمات الرجل «فأمر المقتدر محتسب الدولة واسمه إبراهيم بن محمد بن بطحا، بمنع سائر المتطببين من التصرف إلا من امتحنه سنان بن ثابت وكتب له رقعة بخطه بما يطلق له من الصناعة». ويفهم من هذا النص أنه لم يعد يسمح لأحد بممارسة مهنة الطب إلا بعد أن يتم امتحانه، ويُمنح ترخيص خطي من سنان يتضمن الإذن له بممارسة التخصص الذي يصلح له. ويقول ثابت بن سنان إن والده أخذ منذ ذلك الوقت يمتحن الأطباء حيث «أُطلق لكل واحد منهم ما يصلح أن يتصرف فيه»[٦٥].

أما طبيعة الامتحان الذي كان يعقده سنان للأطباء فقد كان امتحاناً شفوياً وكان يسأل سنان الطبيب المتقدم للحصول على «الإجازة» أسئلة عامة في الطب منها مثلاً: «قد اشتهيت أن أسمع من الشيخ شيئاً احفظه عنه». كما كان يسأله «ان يذكر شيخه في الصناعة وعلى من قرأ الطب»[٦٦]، ولاسيما أنه كانت لبعض الشيوخ شفاعة لتلاميذهم تكاد تكون شهادة مقبولة من المتحنين[٦٧]. وتشير بعض المراجع إلى أن طبيعة الامتحان قد تغيرت في عهد الخليفة القاهر، حيث حدد الأخير لسنان عدداً من الكتب الطبية التي يجب أن يمتحن بها الأطباء الذين يرغبون في الحصول على إذن بمزاولة المهنة. وكان من هذه الكتب: كتاب في طب العيون من تأليف الطبيب يوحنا بن ماسوية وعنوانه «دغل العيون»[٦٨].

وتجدر الإشارة إلى أن فئة من الأطباء في بغداد قد تم إعفاؤهم من هذا الامتحان، وقد اشتملت هذه الفئة على أولئك الأطباء الذين ذاع صيتهم «بالتقدم في صناعة الطب»، وأولئك الأطباء الذين كانوا يعملون في خدمة الخليفة. وكان عدد الأطباء الذين امتحنهم سنان في بغداد ثمانمائة وستين طبيباً[٦٩].

وتولى سنان عام ٣٠٤هـ/٩١٦م - أي في خلافة المقتدر - إدارة المستشفيات (البيمارستانات) في بغداد[٧٠] والتي كان عددها وقتذاك خمسة مستشفيات[٧١]. ولم يكن سنان يتورع عن إبلاغ الوزير علي بن عيسى بن الجراح (ت ٣٣٤هـ/٩٤٦م) عن كل ما يراه يعيق العمل فيها. فقد كتب

مرة إلى الوزير المذكور يشكو من تقصير بعض المسئولين عن تزويد المستشفى المعتضدي بالنفقة اللازمة، والأضرار التي تلحق بالمرضى من جراء ذلك، وقصور ما يقدم لهم من الفحم والمؤن والدثار وغير ذلك، عن مقدار حاجاتهم. واستجاب علي بن عيسى في الحال لهذه الشكوى، وأصدر أمراً بتلافي القصور والتحقيق مع المسئولين عن ذلك(٧٢).

كما أشرف سنان بن ثابت على بناء ثلاثة مستشفيات جديدة في بغداد. وتشير المصادر إلى أن سنان افتتح عام ٣٠٦هـ/٩١٨م «بيمارستان السيدة أم المقتدر بسوق يحيى على نهر دجلة ورتب له المتطببين به.. وكانت النفقة عليه في كل شهر ستمائة دينار» وفي العام نفسه أشار سنان على الخليفة المقتدر بأن يتخذ «بيمارستانا ينسب إليه فأمره باتخاذه، فاتخذه في باب الشام، وسماه البيمارستان المقتدري وأنفق عليه من ماله في كل شهر مائتي دينار»(٧٣). وفي عام ٣٢٩هـ/٩٤١م تم بناء مستشفى ثالث باقتراح من سنان، فوق ربوة جميلة على الشاطئ الغربي لنهر دجلة(٧٤).

ونهض سنان بن ثابت بمهمة الإشراف على الشؤون الصحية خارج بغداد. وتذكر المصادر أن الأوبئة والأمراض قد كثرت في العراق خلال بعض سنوات خلافة المقتدر ووزارة علي بن عيسى. فوجه الأخير خطاباً إلى سنان بوصفه رئيساً للأطباء ومديراً للمستشفيات، يطلب منه فيه الاهتمام بصحة السجناء وتقديم كل ما يحتاجون إليه من رعاية صحية. ومما جاء في هذا الخطاب: «فكرت، مد الله في عمرك، في أمر من في الحبوس، وانهم لايخلون، مع كثرة عددهم وجفاء أماكنهم، أن تنالهم الأمراض وهم معوقون عن التصرف في منافعهم ولقاء من يشاورونه من الأطباء في أمراضهم، فينبغي أن تفرد لهم أطباء يدخلون إليهم في كل يوم ويحملون إليهم الأدوية والأشربة وما يحتاجون إليه»(٧٥) وانصاع سنان لأمر الوزير وأشرف على تنفيذه إشرافاً مباشراً.

كما وجه الوزير علي بن عيسى نفسه خطاباً آخر إلى سنان يطلب منه فيه ضرورة الاهتمام بالأحوال الصحية لسكان القرى والأرياف في العراق، ويقترح عليه فيه تجهيز مستشفيات متنقلة تحمل الأطباء والأدوية وتطوف على هؤلاء السكان وتعالج ما يعانونه من أمراض. ومما جاء في هذا الخطاب: «فكرت فيمن بالسواد من أهله، وأنه لايخلو من أن يكون فيه مرض، لايشرف متطبب عليهم لخلو السواد من الأطباء. فتقدم، مد الله في عمرك، بإنفاذ متطببين وخزانة من الأدوية والأشربة، يطوفون في السواد ويقيمون في كل صقع منه مدة ما تدعو الحاجة إلى مقامهم

ويعالجون من فيه ثم ينتقلون إلى غيره»[٧٦]. ومن المؤكد أن سنان قد أشرف على تنفيذ مضمون هذا الخطاب خطوة بخطوة[٧٧]، كما يتضح ذلك من المراسلات التي تمت بين الأطباء المتنقلين في السواد وبين سنان المقيم في العاصمة بغداد[٧٨].

مات سنان بن ثابت عام ٣٣١هـ/٩٤٣م بعد أن ترك تراثاً مهماً من الخبرات العلمية والإدارية، فقد خدم بـ «صناعة الطب» عدداً من الخلفاء العباسيين وأدار مستشفيات بغداد، وأسهم في إقامة مستشفيات جديدة وإدارتها، ووضع اللوائح والنظم اللازمة لها. كما ارتبط اسمه تاريخياً بإنجازات عديدة، فقد كان أول من امتحن الأطباء قبل السماح لهم بمزاولة المهنة، وذلك كله بغية تنظيم هذه «الصناعة» المهمة، واختيار الأكفاء لممارستها، كما أسهم في إحداث المشافي المتنقلة لعلاج أبناء القرى والأرياف[٧٩].

ثابت بن سنان و«صناعة الطب»

ورث سنان بن ثابت في «صناعة الطب» اثنان من أولاده وهما: ثابت وإبراهيم، أما ثابت فقد ولد في بغداد عام ٢٩٥هـ/٩٠٧م وكان يكنى بأبي الحسن[٨٠] وقد وصفه عدد من المؤرخين[٨١] بأنه كان واحدا من النوابغ الذين أنجبتهم أسرة آل قرة، ومع اننا لانملك معلومات وفيرة عن سيرته كما هو الحال بالنسبة إلى جده ووالده، إلا أنه من المؤكد أنه تتلمذ على والده سنان الذي كان «شيخه» الأول في تعلم «صناعة الطب». ولاشك أن سنان حرص حرصاً شديداً على إعداد ابنه ليكون طبيباً متميزاً بعلمه وخبراته، ولاسيما أن هذه المهنة كانت أكثر المهن رواجا في مجتمع ذلك العصر نظرا لما تحققه لصاحبها من مكانة أدبية واجتماعية ومادية. كما جاء اهتمام سنان بإعداد ابنه إعداداً علمياً ومهنياً لأنه كان يتولى - كما بينا - رئاسة اللجنة المكلفة بامتحان الأطباء. وفضلا عن ذلك فقد أفاد ثابت بن سنان من تراث جده ثابت بن قرة في ميدان الطب، سواء من ترجماته ومؤلفاته، أو من خبراته العملية التي توارثها أبناؤه وطلابه. كما أكدت المصادر على أن ثابت بن سنان قد اعتمد في تكوين نفسه علمياً على تراث السريان الطبي ولاسيما تراث آل بختيشوع[٨٢] الذين كان لهم شأن كبير في نشأة وتطوير «صناعة الطب» العربية الإسلامية.

وفي ضوء ما تقدم فقد حقق ثابت بن سنان مكانة رفيعة في ميدان الطب. وجاءت شهادات المؤرخين لتؤكد هذه الحقيقة فقال القفطي[٨٣]: «إنه كان بارعاً في الطب، عالما بأصوله». وأشار

إليه صاعد[٨٤]: «انه كان من المحققين بصناعة الطب». ووصفه ياقوت[٨٥] بقوله: «إنه كان طبيباً حاذقاً». وقال عنه ابن أبي أصيبعة[٨٦]: «إنه كان طبيباً فاضلاً يلحق بأبيه في صناعة الطب». أما ابن خلكان[٨٧] فقد أكد أنه «كان قد سلك مسلك جده ثابت في نظره في الطب والفلسفة» وقال عنه مؤرخون آخرون: «إنه هو الطبيب المؤرخ وانه كان موفقاً في العلاج مطلعاً على أسرار الطب، وضنيناً بما يحسن»[٨٨] وانه «كان طبيباً عالماً نبيلاً تقرأ عليه كتب أبقراط وجالينوس»[٨٩].

وشارك ثابت والده سنان في خدمة الخليفة العباسي الراضي بالله (٣٢٢ - ٣٢٩هـ/٩٣٤ - ٩٤٠م) ثم انفرد في خدمة كل من الخليفة المتقي بالله (٣٢٩ - ٣٣٣هـ/ ٩٤٠ - ٩٤٤م) والمستكفي بالله (٣٣٣ - ٣٣٤هـ/٩٤٤- ٩٤٦م) والمطيع لله (٣٣٤ - ٣٦٣هـ/٩٤٦ - ٩٧٤م)[٩٠]. وتولى ثابت، بأمر من الخليفة الراضي، علاج الوزير ابن مقله (ت ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) الذي كان قد عُزل من منصبه، وقُطعت يده اليمنى وزج به في السجن، ونجح ثابت هذا في تخفيف الآلام المبرحة التي كان يعاني منها هذا الوزير المنكود[٩١].

وتقلد ثابت بن سنان رئاسة أحد المستشفيات في بغداد بأمر من الوزير محمد بن خاقان (ت ٣٣٠هـ/٩٢٤م). ويبدو أن المقصود بهذا المستشفى هو ذاك الذي كان قد «اتخذه الوزير ابن الفرات، عام ٣١١هـ/٩٢٣م، وكان ينفق عليه من ماله في كل شهر مائتي دينار»[٩٢].

إبراهيم بن سنان طبيباً

وهو الابن الثاني لسنان بن ثابت بن قرة. ولد في بغداد عام ٢٩٦/٩٠٨ وكان يكنى بأبي اسحق. وفي الواقع لاتمدنا كتب الطبقات والتراجم بمعلومات وفيرة عن سيرة إبراهيم هذا ونشاطاته في ميدان الطب. وربما يعود ذلك لعدة أسباب منها مثلاً: إن إبراهيم لم يكن متفرغاً مطلقاً «لصناعة الطب» وإنما كان يقضي معظم وقته في الأعمال الهندسية والفلكية[٩٣]، كما أن العلاقة غير الودية بينه وبين الخليفة القاهر (٣٢٠-٣٢٢هـ/٩٣٢ - ٩٣٤م)، وتربص الأخير به، منعه من الاستقرار. وقد أشار إلى ذلك في مقدمة رسالته في «حركات الشمس» حيث قال صراحة: «واتصلت علينا نكبات، من جهة السلطان، تحول بيننا وبين مواقع عملنا على الرصد فيها وتحوج إلى الاستتار والتنقل من موضع إلى موضع»[٩٤] أما السبب الثالث فربما لأن إبراهيم لم يعمر طويلاً حيث مات بسبب ورم في كبده ولم يكن قد تجاوز الأربعين من عمره[٩٥].

وعلى الرغم من ذلك كله، فقد حقق إبراهيم بن سنان صيتاً واسعاً في ميدان الطب. فقد وصفه القفطي[96] بقوله: «كان ذكياً عاقلاً فهماً عالماً بأنواع الحكمة». وقال عنه ابن أبي أصيبعة[97]: «إنه كان كاملاً في العلوم الحكمية فاضلاً في الصناعة الطبية، متقدماً في زمانه، حسن الكتابة، وافر الذكاء». وأثنى ابن خلكان[98] عليه بقوله: «إنه كان من حذاق الأطباء، ومقدمي أهل زمانه في صناعة الطب، وأنه بلغ رتبة أبيه في الفضل».

مات إبراهيم بن سنان في بغداد عام ٣٣٥هـ/٩٤٦م، وهو يعد آخر النوابغ من آل قرّة في ميدان الطب.

الخاتمة

وفي ضوء ما تقدم يتضح أن آل قرة كانوا من البيوتات العلمية المبدعة التي أفرزتها الحضارة العربية الإسلامية وإحدى الأدوات التي أسهمت في بنائها وتقدمها.

وبين البحث أن نبوغ هذه الأسرة لم يكن وليد الصدفة أو حدثاً مفاجئاً وإنما كان نتيجة تفاعل إمكاناتهم وطموحاتهم مع معطيات بيئة تنبض بالحرية والحياة، وفي عصر اتسم بالعقلانية والتسامح الديني والاجتماعي.

وأشار البحث إلى أن إنجازات هذه الأسرة كانت قطعة علمية متماسكة امتزج فيها التراث القديم بألوانه وصوره وروافده المتعددة مع التراث العربي الإسلامي الصاعد بعمقه وشموليته.

وكشف البحث أن عبقرية آل قُرّة لم تقتصر على ميدان الترجمة والتأليف وغير ذلك من البحوث النظرية، وإنما وضعوا علومهم ونظرياتهم موضع التطبيق، أي ربطوا بين الفكر والممارسة. وكانت التجربة هي معيار الصدق في نشاطاتهم العلمية.

وبرهن البحث أن آل قُرّة استجابوا لحاجات المجتمع الذي عاشوا بين ظهرانيه وعالجوا مشكلاته، بل ارتبط اسم بعض أفرادهم بإنجازات، في ميدان الطب، لم يسبق أن عرفتها الحضارات والمجتمعات الأخرى.

ويعد آل قُرّة، الصابئة، مرحلة انتقال بين تفوق الأطباء السريان، ولاسيما أطباء جنديسابور، واحتكارهم «لصناعة الطب» في العصر العباسي الأول، وبين بزوغ الأطباء المسلمين ونبوغهم.

وصفوة القول: إن تراث آل قُرّة يشكل صفحة مهمة في تاريخ الطب العربي الإسلامي، ورصيداً علمياً ثرياً، أفادت منه أجيال من طلاب الطب في الشرق والغرب على السواء. ولولا إنجازاتهم لخسرت الحضارة الإنسانية شيئاً كثيراً.

الهوامش

(١) انظر تفصيل ذلك عند: الجميلي (رشيد): حركة الترجمة في المشرق الإسلامي، في القرنين الثالث والرابع للهجرة، (بغداد، ١٩٨٦)، ص٣٣ - ٣٥.

(٢) حتي (فيليب): الإسلام منهج بحث، ترجمة عمر فروخ، (بيروت، ١٩٨٣)، ص ١٨٩.

(٣) تقع حران ما بين الرها ورأس العين في الجزيرة الفراتية، واتخذت عاصمة لإحدى الإمارات الآرامية. ورد ذكرها في التوراة. وسكنتها جالية يونانية بعد فتوح الاسكندر المقدوني. رفضت المسيحية وتمسكت بعقائدها التي كانت مزيجاً من عقائد شرقية ويونانية. عرفوا في العصور الإسلامية بالصابئة. حظيت حران في التاريخ العربي الإسلامي بمكانة رفيعة. فاتخذها آخر خليفة أموي، مروان بن محمد (ت ١٣٢هـ/٧٥٠م)، عاصمة لدولته. وكانت المقر المفضل لأبي جعفر المنصور عندما كان والياً على الجزيرة وأرمينية. تعرضت حران للخراب أكثر من مرة. وفي أيام أبي الفداء (ت ٧٣٢هـ/١٣٣٢م) كانت قرية خربة. انظر تفصيل ذلك عند: الحموي (ياقوت): معجم البلدان، ٥ أجزاء (بيروت، د.ت.)، ج٢، ص٢٣٤-٢٣٦. المقدسي (محمد بن أحمد): أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (بيروت، ١٩٨٧)، ص٧١، ٨٦، ١٥٠، ٢٢٠. أمين (أحمد): ضحى الإسلام، ٣ أجزاء (القاهرة، د. ت.). ج١، ص٢٦٩ - ٢٧٠. أوليري (د. لاسي): علوم اليونان وسبل نقلها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل، (القاهرة، ١٩٦٢)، ص١٥، ٢٠١، ٢٣٥. زغلول (الشحات): السريان والحضارة الإسلامية (الإسكندرية، ١٩٧٥)، ص٥١، ٥٥.

(٤) أكدت المصادر ما كانت تتمتع به حران من مكانة تجارية مرموقة، حيث كانت تقع، كما يقول ياقوت، على الطريق الذي يربط الموصل والشام وبلاد الروم. وكانت من المعابر الرئيسة لمتاجر الشرق الأقصى المتجهة إلى سواحل الشام أو القسطنطينية، واشتهرت حران بصناعة وتصدير الآلات الخاصة بعلم الفلك مثل الاسطرلاب. كما كان يضرب بها المثل بصناعة الموازين الدقيقة. أنتجت وصدرت القطن وعسل النحل، زارها ابن جبير عام ٥٨٠هـ/١١٨٤م، وقال إنها «ذات أسواق حفيلة الانتظام، عجيبة الترتيب، مسقفة كلها بالخشب، كثيرة الخلق، واسعة الرزق...». عن ذلك كله انظر: ياقوت: معجم البلدان، ج٢، ص٢٣٤ - ٢٣٥. المقدسي، ص١٢٥. ابن جبير (محمد أحمد الكناني): رحلة ابن جبير، (دار صادر، بيروت، د. ت.)، ص ٢١٩ وما بعدها. الدوري (عبدالعزيز): تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري (بيروت، ١٩٩٥)، ص٣٧، ١١٩، ١٦١.

(٥) الدميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، نقله إلى العربية. عبدالحليم النجار ومحمد يوسف موسى، (دار القلم، القاهرة، ١٩٦٢)، ص ١٢١. أوليري: ص٢٣٥. زغلول: ص ٥١ وما بعدها. الخازن (وليم): الحضارة العباسية (بيروت، ١٩٩٢) ص٦٢.

(٦) براون (ادوارد): الطب العربي، ترجمة داود سلمان علي، (بغداد، ١٩٨٦)، ص٣٠. أحمد أمين: ج١، ص٢٦٧-٢٦٨. صليبا (جميل): الفلسفة العربية (بيروت ١٩٨٩)، ص٩٥.

(٧) مايرهوف (ماكس): «من الاسكندرية إلى بغداد»، بحث من مجموعة بحوث ترجمها عبدالرحمن بدوي ونشرها في كتاب بعنوان: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» (بيروت، ١٩٨٠)، ص٦٤. دي بور (ت. ج.): تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد الهادي أبو ريده (بيروت، ١٩٨١)، ص٢٢. اليوزبكي (توفيق سلطان): تاريخ أهل الذمة في العراق، (الرياض، ١٩٨٣)، ص٤٢٤. أحمد أمين: ج١، ص٢٨٧ - ٢٨٨.

(٨) تاتون (رينه): تاريخ العلوم العام (العلم القديم والوسيط)، جزآن، ترجمة علي مقلد (بيروت، ١٩٨٨)، ج١، ص٤٥٧. أوليري: ص٣، زغلول: ص٥٥. أبو ريان (محمد علي): تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (بيروت، ١٩٧٣)، ص٧٧. النشار (علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (القاهرة، ١٩٧٧)، ص١٣٠. أحمد أمين: ج١، ص٢٧١ - ٢٧٢. الخازن: ص١٠٥ - ١٠٦.

(٩) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بوعلوان، (دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥)، ص٦٧. هونكه (زيغريد) شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة بيضون ودسوقي، (بيروت، ١٩٨٦)، ص١١٦. اليوزبكي: ص٤٢٥. أيضاً انظر: Hill, D.R., Islamic and Engineering, (Edinburgh University press, 1993), p.12.

(١٠) ربما الحالة الوحيدة التي تحول فيها أحد الصابئة إلى الإسلام قسراً، في الفترة موضوع البحث، هي حالة الطبيب سنان بن ثابت بن قرة. وتقول المصادر إن العلاقة قد توثقت بين سنان والخليفة العباسي القاهر (ت٣٣٩هـ/٩٥٠م)،

فأراده الأخير على الإسلام. ولكن سنان امتنع امتناعاً شديداً، فهدده القاهر فأسلم. انظر تفصيل ذلك: ابن النديم (أبو الفرج محمد): الفهرست، (دار المعرفة، بيروت، د.ت.)، ص٤٢١. ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ٣ أجزاء (بيروت، ١٩٨٧)، ج٢، ص٢٠١. ابن العبري (جمال الدين): تاريخ الزمان (دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦)، ص٥٤. ترتون (أ.س.): أهل الذمة في الإسلام، ترجمة وتعليق حسن حبشي، (دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧)، ص١٩-٢٣.

(١١) انظر: متز (آدم): الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب عبدالهادي أبو ريدة، جزآن (القاهرة، ١٩٥٧)، ج١، ص٦٠، ٦٨. أوليري: ص٢٣٩.

(١٢) القفطي (جمال الدين): إخبار العلماء بأخبار العلماء الحكماء (بيروت، دار الآثار، د.ت.) ص١٣٠.

(١٣) الصابئي (هلال بن المحسن): رسوم الخلافة، تحقيق ميخائيل عواد (بيروت، ١٩٨٦)، ص١٢-١٣، ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن محمد): وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان، ٨ أجزاء، تحقيق إحسان عباس (بيروت، د.ت.)، ج١، ص٥٢. ترتون: ص١٩٣. اليوزبكي: ص٤٣٨.

(١٤) ذكر القفطي وابن أبي أصيبعة النسب الكامل لثابت بن قرة على النحو التالي: «هو ثابت بن قرة بن مروان بن ثابت بن كريان بن ابراهيم بن كريا بن مارينوس بن سالاماس أبو الحسن الحراني الصابئي». انظر القفطي، ص٨٠. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٩٣، أما ابن خلكان فقد ذكر اسمه على النحو التالي: «هو أبو الحسن ثابت بن قرة بن هارون - ويقال زهرون - الحاسب الحكيم الحراني»، انظر: ابن خلكان: ج١، ص٣١٣-٣١٥.

(١٥) ابن النديم: ص٣٨٠، القفطي: ص٨٠. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٦. ابن خلكان: ج١، ص٣١٤.

(١٦) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٣. ابن خلكان: ج١، ص٣١٤. الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك): الوافي بالوفيات، ٢٢ جزءاً (المانيا ١٩٩٢)، ج١٠، ص٤٦٦.

(١٧) ابن النديم: ص٤٥٤. انظر أيضاً: دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية (دار الشعب، القاهرة ١٩٩٣)، مادة «ثابت». أيضاً: HILL, P.12.

(١٨) ابن النديم: ص٤٥٤.

(١٩) ابن النديم: ص٣٨٠. القفطي: ص٨٠. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٣. ابن خلكان: ج١، ص٣١٣. ابن العبري: ص٤٨.

(٢٠) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٤، ١٩٧، ٢٠١. ابن العبري: ص٤٨ - ٤٩. أوليري: ص٢٣٧.

(٢١) موسى بن شاكر هو أحد منجمي المأمون، وأبناؤه هم محمد الذي اشتهر بالرياضيات والفلك، وأحمد الذي اشتهر في علم الحيل (الميكانيك)، والحسن الذي اشتهر بالهندسة. وقد انفصل الإخوة الثلاثة عن بيت الحكمة، وأخذوا بإيفاد الرسل على نفقتهم الخاصة إلى بلاد الروم لجلب المخطوطات والكتب الفلكية والرياضية والفلسفية. ودفعوا مبالغ طائلة في شرائها وحملها إلى بغداد. وكانت لهم دار أشبه بالمعهد مخصصة لعمل المترجمين. وكان أولاد موسى يدفعون لهؤلاء المترجمين خمسمائة دينار شهرياً، انظر تفصيل ذلك عند صاعد، ص١٤١-١٤٢، طوقان (قدري): تراث العرب العلمي (دار الشروق، بيروت، د.ت.)، ص١٨٧-١٨٨، عواد (كوركيس: خزانة الكتب القديمة في العراق (دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٦)، ص٢١١، الدميلي: ص١٣٢. ترتون: ص١٩٦. الجميلي: ص١٦٣-١٧٣.

(٢٢) خلطت بعض المراجع بين محمد موسى الذي التقى ثابت وبين الرياضي الشهير محمد بن موسى الخوارزمي. فمن المعروف أن الأخير قد مات قبل بزوغ نجم ثابت بن قرة، حيث مات الخوارزمي عام ٢٣٢/٨٤٦، أي عندما كان ثابت في التاسعة من عمره، انظر: فرحات (يوسف): موسوعة علماء العرب (جنيف، ١٩٨٦)، ص٣٩. منتصر (عبدالحليم): تاريخ العلم ودور العلماء العرب، (مصر ١٩٨٠) ص١٦٤.

(٢٣) تتناقل بعض المصادر رواية مفادها أن ثابت بن قرة قد غادر حران إلى قرية كفر توثا مكرهاً، حيث جرت بينه وبين أبناء طائفته الصابئة منازعات تتعلق بعقائدهم. ويبدو أن ثابت طرح أفكاراً مخالفة لها، فمنع من دخول «الهيكل». ثم اضطر إلى مغادرة حران إلى قرية كفر توثا، التي تقع بالقرب من نصيبين في الجزيرة الفراتية. انظر: ابن خلكان: ج١، ص٣١٣. أيضاً: ابن خرداذبة: ص١٥٠. أوليري: ص٢٣٧. مايرهوف: ص٧٢.

(٢٤) ابن النديم: ص٣٨٠. القفطي: ص١٨٠. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٣. ابن خلكان: ج١، ص٣١٣.

(٢٥) ابن النديم: ص٣٨٠. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٣.

(٢٦) القفطي: ص٦١-٦٢. ابن خلكان: ج٢، ص١٩٣.

(٢٧) هونكه: ص١٢٥.

(٢٨) ابن النديم: ص٣٨٠. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٣. ابن خلكان: ج١، ص٣١٣.

(٢٩) ابن النديم: ص٣٨٠. ابن القفطي: ص٨٠. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٣. ابن خلكان: ج١، ص٣١٣. انظر رأي أحمد أمين في أسباب اهتمام الخلفاء العباسيين بالطب والفلك: ضحى الإسلام، ج١، ص٢٨٦ - ٢٨٧.

(٣٠) تشير المصادر إلى أن العلاقة الودية بين ثابت والمعتضد كانت قد بدأت قبل أن يتولى الأخير الخلافة. وتقول هذه المصادر إن الموفق كان قد غضب على ابنه المعتضد وحبسه في دار الوزير ابن بلبل. وكان ثابت يتردد على المعتضد في معتقله في اليوم أكثر من مرة ويحادثه ويعرفه أحوال الفلاسفة ومسائل الهندسة والنجوم. فعندما خرج المعتضد من معتقله وتقلد الخلافة لم ينس هذا الموقف لثابت، وإنما إحاطة بكل مظاهر التكريم والاحترام من باب الوفاء والعرفان بالجميل: انظر: الشهزوري (محمد بن محمود): نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق محمد أبو ريان (الاسكندرية، ١٩٩٣)، ص٤٩٤ وما بعدها. أيضا ابن أبي أصيبعة، ج٢، ص١٩٤.

(٣١) القفطي: ص٨٠. ابن أبي اصيبعة: ج٢، ص١٩٤. الصفدي: ج١، ص٤٦٦-٤٦٧. الشهزوري: ص٤٩٤.

(٣٢) الصابئي: ص٨٦، ٨٨، ٨٩. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٤. الشهزوري: ص٤٩٤.

(٣٣) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٩٤. الشهزوري: ص٤٩٤.

(٣٤) الذهبي (محمد بن أحمد): سير أعلام النبلاء، ٢٣ جزءاً (بيروت، ١٩٩٣) ج١٣، ص٢٨٥.

(٣٥) صاعد: ص١٠٣. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٣. الشهزوري: ص٤٩٤. الصفدي: ج١، ص٤٦٦-٤٦٧.

(٣٦) ابن النديم: ص٣٨٠، القفطي: ص٨٠. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٣.

(٣٧) لم يكن الطب هو العلم الوحيد الذي نبغ فيه ثابت، وإنما امتد نبوغه العلمي ليشمل معظم علوم عصره. وقال عنه صاعد بأنه فيلسوف متوسع في العلوم متفنن في ضروب الحكمة. ولاشك في أن موضوعات الكتب التي ترجمها وتلك التي ألفها، تؤكد على أنه كان عالماً بالفلك والرياضيات والفلسفة والطب وعلم النبات والموسيقى والعقائد... إلخ. ولهذا لانبالغ إذا قلنا إنه كان موسوعة علمية شاملة. وذكر بعض المؤرخين أن عدد الكتب التي ترجمها وألفها ثابت بلغ نحو (١٥٠)كتاباً بالعربية و(١٦) كتاباً بالسريانية. ومع أن ابن العبري (ت ١٢٨٦) قد طالع أغلب مؤلفات ثابت، إلا أن معظمها الآن بحكم المفقود. وما بقي منها لايزال في معظمه مخطوطاً. انظر مناقشة ذلك عند القفطي: ص٨١، ٨٤، ابن أبي أصيبعة: ج٢. ابن خلكان: ج١، ص٣١٣. ابن العبري: ص٤٨. انظر أيضا: ما يرهوف: ص٥٩. أوليري: ص٢٣٧.

(٣٨) ابن الاثير (عز الدين): الكامل في التاريخ، ١٢ جزءاً (بيروت ١٩٦٥-١٩٦٦): ج٨، ص٧١١.

(٣٩) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٣.

(٤٠) ابن خلكان: ج١، ص٣١٣.

(٤١) عن الكتب التي ترجمها ثابت إلى العربية، انظر: القفطي: ص٨٤-١. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٧-٢٠١.

(٤٢) ارتبطت دراسة الطب في العصور الوسطى ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة. وكانت دراسة الفلسفة شرطاً أساسياً لكل طبيب يرغب في النجاح، وكان لقب «طبيب» لايطلق على من يتعاطى الفلسفة والطب معاً، وإلا فهو ليس طبيباً وإنما مطبباً. انظر مناقشة هذه المسألة عند: التفتازاني (أبو الوفاء): «العلاقة بين الفلسفة والطب» بحث ألقي في المؤتمر العالمي الأول عن الطب الإسلامي (الكويت ١٩٧٤) ص٨٦-٨٧. أيضا: السامرائي (كامل): «تعلم الطب في العصور الوسطى»، بحث ألقي في المؤتمر العالمي الأول عن الطب الإسلامي (الكويت، ١٩٧٤) ص٣١٣-٣١٧.

(٤٣) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٤. تاتون: ج١، ص ٤٥٨ - ٤٦٠. Hill, pp. 34, 59.

(٤٤) ابن خلكان: ج٢. ص٢١٧. انظر أيضا: هونكه: ص١٢٦، أوليري: ص٢٣٢، الدميلي: ص١٦٤.

(٤٥) عن مؤلفات ثابت الطبية انظر: ابن النديم: ص٣٨٠، القفطي: ص٨١-٨٤، ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٨-٢٠١.

(٤٦) طبع هذا الكتاب تحت عنوان: كتاب الذخيرة في علم الطب (المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٢٨).

(٤٧) انظر: الشهزوري: ص٤٩٤.

(٤٨) ابن قرة (ثابت): كتاب الذخيرة، ص٢٢، ٤٠، ٤٣، ٦٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص٥، ٧، ٣٤، ٤٠.

(٥٠) تجدر الإشارة إلى أن ثابت قام بترجمة وتأليف عدد من الكتب المتعلقة بالأدوية، من حيث أنواعها وخواصها وتركيبها واستعمالها. ومن هذه الكتب، على سبيل المثال، كتاب «جوامع كتاب الأدوية المفردة لجالينوس» وكتاب «في أجناس ما تنقسم إليه الأدوية» وكتاب «في أجناس ماتوزن إليه الأدوية».
انظر القفطي ص٨١ - ٨٤، ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٨ - ٢٠١.

(٥١) انظر تفاصيل هذه الواقعة عند: القفطي: ص٨٤ -٨٥. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٥ - ١٩٦.

(٥٢) ابن النديم: ص٣٨٠، ابن الأثير: ج٧، ص٥١٠. ابن خلكان: ج١، ص٣١٤. الصفدي: ج١٠، ص٤٦٦ - ٤٦٧.

(٥٣) تناقلت أجيال الأطباء، عن ثابت بن قرة، نصائح طبية بالغة الأهمية يمكن أن تدخل فيما نسميه (بالطب الوقائي)، مثل قوله: «راحة الجسم في قلة الطعام، وراحة النفس في قلة الآثام، وراحة القلب في الاهتمام، وراحة اللسان في قلة الكلام»، ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٧ - ١٩٨.

(٥٤) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٩٣.

(٥٥) ابن قرة: مقدمة «كتاب الذخيرة». انظر أيضاً: الدميلي: ص١٦٥.
(٥٦) القفطي: ص٨٠.
(٥٧) ابن النديم: ص٤٢١. القفطي: ص١٣٠.
(٥٨) صاعد: ص١٠٤.
(٥٩) ياقوت: معجم الأدباء، ٢٠ جزءاً (دار الفكر، بيروت، ١٩٨٠): ج١١، ص٢٦٢ - ٢٦٣.
(٦٠) ابن أبي أصيبعة: ص٢، ص٢٠١.
(٦١) المصدر نفسه: ج٢، ص٢٠١. ياقوت: معجم الأدباء: ج١١، ص٢٦٢-٢٦٣.
(٦٢) القفطي: ص١٣٠.
(٦٣) يقول أحد الباحثين إن منصب «رئاسة الطب» هي وظيفة إدارية ولقب استحدثهما هارون الرشيد، وخص بهما بعض أطبائه. انظر السامرائي: «التعليم الطب»، ص٣٢٢. انظر رأي مايرهوف أيضاً: ص٩٩.
(٦٤) القفطي: ص١٣٠. ابن العبري: ص٥٤. أيضاً: ترتون: ص١٨٤.
(٦٥) القفطي: ص١٣٠-١٣١، ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٤. ابن العبري: ص٥٤. براون، ص٤٤-٤٥.
(٦٦) القفطي: ص١٣٠-١٣١. ابن العبري: ص٥٤. متز: ج٢، ص١٧١.
(٦٧) السامرائي: ص٣٢٢.
(٦٨) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص١٣٦. أوليري: ص٢٢٤.
(٦٩) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٤، متز:ج٢، ص١٧١.
(٧٠) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٢.
(٧١) متز: ج٢، ص١٦٩.
(٧٢) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٣ - ٢٠٤.
(٧٣) القفطي، ص١٣٣. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٤. انظر أيضاً: مايرهوف: ص٩١-٩٢.
(٧٤) انظر: متز: ج٢، ص١٧١. عيسى (أحمد): تاريخ البيمارستانات في الإسلام، (بيروت، ١٩٨١)، ص١٨٧.
(٧٥) القفطي: ص١٣٢-١٣٣. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٢.
(٧٦) انظر تفصيل ذلك عند القفطي: ص١٣٢-١٣٣. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٢.
(٧٧) أخطأ الأستاذ أحمد عيسى في كتابه القيم «تاريخ البيمارستانات» عندما نسب إحداث ما عرف بالمستشفيات المحمولة أو النقالة إلى ثابت بن قرة، في حين أن الذي أحدثها هو ابنه سنان، كما بينا ذلك في المتن، انظر: تاريخ البيمارستانات، ص١٨٤ وما بعدها.
(٧٨) عن المراسلات بين سنان والأطباء المتنقلين في السواد، انظر القفطي: ص١٣٢-١٣٣. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٢-٢٠٣.
(٧٩) أشارت المصادر المعنية بسيرة سنان بن ثابت إلى أنه ألف وترجم عدداً من الكتب. ولكن يتبين من عناوينها أنها تتعلق بالتاريخ والفلك والرياضيات والهندسة والأدب، وعقائد الصابئة.. الخ. وبالتالي فإنه لم يكتب أو يترجم في ميدان الطب والأدوية كما هو الحال بالنسبة إلى والده. عن مؤلفاته انظر: القفطي: ص١٣٣. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٧.
(٨٠) الصابئي: رسوم الخلافة، ص٢٨. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٧.
(٨١) ابن خلكان: ج١، ص٣١٤. ابن العبري: ص٦٧.
(٨٢) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٦٨.
(٨٣) القفطي: ص١١٠.
(٨٤) صاعد: ص١٠٤.
(٨٥) ياقوت: معجم الأدباء: ج٧، ص١٤٢-١٤٥.
(٨٦) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٧.
(٨٧) ابن خلكان: ج١، ص٣١٤-٣١٥.
(٨٨) ترك ثابت بن سنان كتاباً «في التاريخ» وقد استهله بذكر حوادث عام ٢٩٦هـ/٩٠٨م، واختتمه بحوادث عام ٣٦٣/٩٧٣م. وقد مدح المؤرخون الكتاب وأشادوا بقيمته العلمية. وقد اختلفت الروايات في تاريخ وفاته. فذكرت بعض المصادر أنه توفي عام ٣٦٣هـ/٩٧٣م، في حين أشارت مصادر أخرى إلى أن الوفاة كانت عام ٣٦٥/٩٧٥م.
انظر: الصابئي: ص١٥، ١٦، ٢٢، ٢٥، ٢٨. ابن النديم: ص٤٢١. القفطي: ص١١٠-١١٢. ابن خلكان: ج١، ص٣١٤-٣١٥. ابن العبري: ص٦٧.
(٨٩) ابن الأثير: ج٨، ص٤٠٥. ابن خلكان: ج١، ص٣١٤. الصفدي: ج١٠، ص٤٦٤.

(٩٠) عن ثابت بن سنان انظر: ابن النديم: ص٤٢١. القفطي: ص١١٠-١١١. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٨. ابن العبري: ص٦٧. ابن خلكان: ج١، ص٣١٤-٣١٥. الصفدي: ج١، ص٤٦٣-٤٦٤.
(٩١) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٨-٢١١. مايرهوف: ص٩٢.
(٩٢) القفطي: ص١١٠. ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢٠٨.
(٩٣) انظر رسائل ثابت بن سنان المتعلقة بالهندسة والفلك، التي نشرت في كتاب تحت عنوان: رسائل ابن سنان، تحقيق أحمد سليمان سعيدان، (الكويت، ١٩٨٣)، ص٦٧-١٤٥، ٢٧٠.
(٩٤) ابن سنان: المصدر نفسه، رسالة «في حركات الشمس»، ص٢٧٣.
(٩٥) انظر ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢١١. أيضاً: رسائل ابن سنان، ص١٥.
(٩٦) القفطي: ص٤٢-٤٣.
(٩٧) ابن أبي أصيبعة: ج٢، ص٢١١.
(٩٨) ابن خلكان: ج١، ص٣١٤.

أبو عثمان سعيد بن حكم القرشي
شاعر منورقة

د. أحمد المصباحي *

الغاية من هذه الدراسة تقديم صوت شعري أندلسي جديد، من أصوات القرن السابع الهجري، ظل مغمورا طوال سبعة قرون، ألا وهو «أبوعثمان سعيد بن حكم القرشي» الشاعر الذي عرف كيف يمزج بتفوق ملحوظ بين العمل السياسي والإبداع الأدبي.

كما ستتاح للقارىء فرصة التعرف - ولو عرضاً - على منطقة نائية من مناطق الوجود العربي بالأندلس، وهي جزيرة «منورقة» التي كانت تلعب بجانب أخواتها «ميورقة» و«يابسة» و«فرمنتيرة» من جزر البليار دورا حضاريا لايستهان به.

فمن هو «أبوعثمان سعيد بن حكم القرشي» هذا؟

هو سعيد بن حكم بن عمر بن أحمد بن حكم بن عبدالعزيز بن حكم القرشي المعافري الطبيري أبوعثمان. كان تاريخ ميلاده ليلة السبت سادس جمادى الثانية سنة (٦٠١هـ / ١٢٠٤م)(١).

---

* أستاذ بكلية الآداب - الدار البيضاء - المغرب.

استئناسا بالمصادر المعاصرة للشاعر والمتأخرة عنه عرفنا أنه قرشي النسب طبيري المولد، فهل باستطاعة تلك المصادر أن تقدم لنا مزيدا من المعلومات عن الوسط العائلي الذي نشأ فيه أبوعثمان؟

للإجابة على ذلك، نسوق حديث «أبي عبدالله البرّي» عن الشاعر وهو يهديه كتابه قائلا: «... أبوعثمان سعيد بن الوزير الأجل، الأروع، الأزهد، الأتقى، المقدس، المرحوم.. عمر بن حكم..»(٢)، من هنا نعلم أن الشاعر تربى في جو مشبع بالفضيلة والنبل والتقوى، كما كانت هذه الأسرة تتبوأ مكانة سياسية محترمة بين سكان طبيرة.(٣) فأبوه كان وزيرا ورعا لم تصبه السلطة بجنون الغطرسة والتنطع ومثل هذا المنصب يعطي للابن شحنة لأن يقتدي بأبيه خلقا وتطلعا لأعلى المراتب.

وإشارة «البري» مفيدة جدا، لكي نربط بين البيئة الأسرية التي ترعرع فيها (ابن وزير)، وبين إصرار الشاعر على أن يكسب لنفسه شهرة سياسية وأخلاقية مثل أبيه.

باستثناء هذا، فإننا نجهل كل شيء عن ذويه وكل ما نعلمه، قطعة شعرية جاءت على لسان أبي عثمان ذاته ذكر فيها والديه، وقد عزم على الخروج من بلاد الأندلس راجيا منهما أن يمنحانه عطفهما ورضاهما، وما يمكن استخلاصه من تلك القطعة أن والدي الشاعر كانا على قيد الحياة وقد صار ابنهما شابا مثقفا طموحا قادرا على تحمل عذاب الغربة بعيدا عن أبويه.

ثم إننا نفترض أن أبوي الشاعر وفرا له ظروفا ملائمة للالتحاق بكتاب مدينته لتلقي المبادىء الأولية في القراءة والكتابة كواجب كل الآباء إزاء أبنائهم، فحفظ القرآن وعلوم العربية وباقي الأصول الأخرى التي من المفروض أن يتزود بها الطالب قبل انتقاله إلى مرحلة أعلى من مراحل التعليم مهما تنوعت مواد التدريس وتشعبت.

بعد اجتيازه لهذا المستوى التعليمي، يظهر أنه فكر في شد الرحال إلى أقرب مركز ثقافي يشع الثقافة بمفهومها الواسع، ليس على المدينة وضواحيها فحسب بل على معظم البلاد الأندلسية، ولن يكون هذا المركز غير اشبيلية العاصمة الثقافية للغرب الإسلامي.

حل الشاعر باشبيلية رغبة منه في توسيع دائرة معلوماته وذلك بالاحتكاك بخيرة نبهائها يأخذ عنهم زبدة علومهم وخالص عطاءاتهم الأدبية والعلمية، فقرأ الموطأ على الفقيه «محمد بن أبي عبدالله محمد الأنصاري بن زرقون أبوالحسين»(٤)، والنحو على أشهر المبرزين فيه في عصره

كـ «أبي على الثلوبين»[٥] و«أبى الحسن علي بن خروق الاشبيلي»[٦] والأديب النحوي «أبي بكر محمد بن طلحة الاشبيلي»[٧] كما أخذ عن عالم آخر لا يقل عن السابقين علما وشهرة ونقصد به «أباالحسن الدباج»[٨] كما سمع عن «أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن خلفون»[٩] وكذلك حضر مجالس أحد العلماء الذي تخرج على يديه عدد لا يحصى من الطلبة صاروا فيما بعد علماء أفذاذا، ونعني به «أبا القاسم بن بقي»[١٠] كما أخذ فن القراءات وتجويد القرآن على يد «أبي بكر السقطي»[١١] الذي كان «أحكم الناس إعطاء للحروف حقها من مخارجها» وحضر مجلس «أبي الحسين بن السراج»[١٢] آخر الرواة بالسماع عن أكثر الأكابر من شيوخ الأندلس، واستمع إلى محاضرات «ابن عياض»[١٣] حفيد القاضي عياض وغلبت على دروسه العلوم العقلية والأدبية بصفته واحدا من شعراء العصر، كما تتلمذ على «ابن برطلة»[١٤] من فقهاء المالكية الذين عملوا على ترسيخ هذا المذهب بالأندلس.

كل هؤلاء العلماء وغيرهم ممن ازدحمت بهم المجالس العلمية في اشبيلية، خالطهم أبوعثمان ونهل من منابع علمهم إلى أن أصبح «نحويا أديباً حسن التصرف في النظم والنثر مشاركاً في الفقه والحديث ذا حظ صالح من الطب»[١٥] كما قال في حقه صاحب «بغية الوعاة» وبلوغه هذا المستوى الثقافي الرفيع وهو لم يزل بعد في ريعان شبابه سيشجع الشاعر على الإسهام في الحياة الثقافية باشبيلية، إذ سينتقل من مجرد تلميذ يحسن الاستماع إلى شيوخه، إلى رحاب الإبداع الشعري والاحتكاك بنخبةالأدباء الذين تلألأت بهم نوادي اشبيلية ومنتزهاتها، يشنفون أسماع المعجبين بهم بروائعهم الشعرية وتحفهم النثرية، وكان أحد هؤلاء حافظ اشبيلية بل الأندلس في عصره... وأعجوبة دهره في الرواية للأشعار والأخبار... ألا وهو الأديب «أبوالمتوكل الاشبيلي»[١٦] تعرف عليه الشاعر وتطارح وإياه بدائع البدائه، يستوحيانها من جو المسامرات التي تجمعهما بشباب اشبيلية، وكان ميدانها منزل «أبي المتوكل» نفسه، كما ربط علاقة ود وصداقة مع الشاعر «أبي إسحاق إبراهيم بن سهل الإسرائيلي»[١٧] فكانت له معه مشاركات أدبية ومحاورات شعرية، وستزداد هذه العلاقة قوة حينما تقلب الأيام ظهر مجنها لأبي إسحاق وتضطره للاحتماء بصديقه أبي عثمان حاكم منورقة. كذلك شاءت الصدف أن يلتقي مع إحدى الشخصيات الاشبيلية اللامعة وهو «أبوالربيع سليمان كثير»[١٨] الذي كاد «أن يكون كأوائل العرب، يحتج بشعره، وذلك لما وصل إليه من الفصاحة والبلاغة حتى صارت له طبيعة» فكثيرا ما تبادل معه الأشعار والرسائل حتى بعد افتراق أحدهما عن الآخر.

إن ارتباط الشاعر بأبرز الوجوه الأدبية المعاصرة له صقل موهبته وأذكى استعداده الفطري لقرض الشعر منذ وقت مبكر، وقد تناقلت كتب الأدب والتراجم أشعار هذه الفترة، والتي كانت تسيل رقة وعذوبة تنبعان من مرح الشباب ونزق المراهقة.

وأكسبته تلك العلاقات المتميزة ثقة في النفس بادر الشاعر منذ الوهلة الأولى إلى استثمارها، استجابة لطموحه الشخصي، إلا أنه فشل في إنجاز خطته، ففطن إليه أمير اشبيلية، الذي لم يعد يرتاح لشخص الشاعر حيث أصبح يشكل عنصرا مشاغبا يمثل خطرا على سلطة الحاكم مما حمل هذا على مضايقته إلى أن اضطر الشاعر لمغادرة اشبيلية مكرها، إلى وجهة أخرى لعله يجدها أكثر طواعية لإرضاء تطلعاته السياسية.

وقصة خروج الشاعر من اشبيلية تحت ضغط واليها بقيت سرا غامضا لم يوضحه لنا مترجموه، والإشارة الوحيدة المقتضبة التي أوردها ابن الآبار في «حلته السيراء» لم تزد قائلة: «وكان بافريقية لما خاف من والي إشبيلية»[19] فما هي طبيعة هذا الخوف؟ وإلى أي حد بلغ ذلك الخوف من الخطورة التي عجلت بحاكم المدينة للتخلص منه قبل فوات الأوان؟ هذه تساؤلات ستظل علامات استفهام منقوشة على جبين التاريخ، إلى أن يتمكن البحث العلمي في يوم من الأيام من إماطة اللثام عنها.

إذن فرضت على الشاعر مبارحة التراب الاشبيلي ليختار أي مدينة أخرى غير تلك، وفعلا «جال الأندلس»[20] كما يقرر ابن الخطيب دون أن يحدد لنا المدينة التالية التي وقع عليها اختياره، وكل ما فعله غيره من المترجمين أنهم أمدونا بقائمة جديدة من الشيوخ الذين اتصل بهم لتعميق معلوماته وإغنائها بما لم يسبق له أن عرفه من قبل. وكان على رأس هؤلاء الشيوخ الأديب المشهور «ابن الآبار»[21] الذائع الصيت غربا وشرقا بمشاركته الحية في أحداث عصره السياسية وبإنتاجاته الغزيرة شعرا ونثرا. ثم لازم حامل لواء العربية في الأندلس «ابن عصفور»[22] الذي تداولت آراؤه كتب النحو قديمها وحديثها، كما أخذ عن «ابن عبيديس»[23] وكان أحد طلبة العالم الجليل «أبي بكر بن محرز الزهري»[24] واستمع إلى «ابن عبدالكريم الجرشي»[25] و«أبي يحيى بن الفرس»[26] وغيرهم ممن عدهم ابن عبدالملك في كتابه «الذيل والتكملة»[27]. وهو يترجم لشاعرنا.

وبعد أن أشبع نهمه أو كاد في طلب العلم واستمع إلى أشهر العلماء الأندلسيين، سواء في اشبيلية أو غيرها من الحواضر العلمية الأندلسية، يبدو أنه فكر في الرحلة بعيدا عن وطنه، وكأنه

يئس من تحقيق أمانيه التي تحمل بسببها معاناة الغربة والوحدة، فرأى أن لا فائدة في البقاء بين أبناء وطنه، والأفضل له أن يبحث عن مكان آخر قد يلبي فيه ولو جزءا من طموحه، فاتجه إلى «المرية»(٢٨) للإبحار صوب بر العدوة، وقبيل لحظة البعاد، هزه حنين عارم إلى والديه، وكأنه شعر أن الأيام لا تزيده إلا إبعادا عنهما، فبعث إليهما بقطعة شعرية مؤثرة يودعهما من خلالها، ويشهد فيها على نفسه أنه لن ينساهما مهما فرقت بينهما الأحداث، ويتوسل إليهما أن يمنحان سابغ رضاهما، فهو مفتقر إليه في غربته، يقول فيها:

[طويل]

فـراق ومـالي بـالفـراق يـدان ... إلـى الـلـه ممـا جـره المـلـوان

قضى الله أن احتل بالشرق برهة ... وان كان بالغرب القصي مكاني

ففـارقتـه والنفس تـأبى فـراقه ... وغادرته والشوق حشو جناني

لئن كنتما عن ناظري حجبتما ... فإنكما في خاطري ولساني

ومـا برح القلب المعني يراكمـا ... خيـالا كمـا لـم تبرحـا تريـاني

فطيبا نفسا واستنيما إلى النوى ... فإني لا يثنى البعاد عناني

فلا تـيأسا أن نـعود وشملنا ... كما تنظم الحسناء سلك جمان

وان شئتما أن تلحفاني رضاكما ... فإني فقير للرضا فصلاني(٢٩)

ويحط عصا التسيار بالامارة الحفصية، التي كانت تمثل وقتئذ حكما عربيا فتيا عقدت عليه آمال كثيرة، ليس على الصعيد المحلي فحسب، بل في جل البلاد العربية، فقد جسدت فيها معظم الممالك الموجودة آنذاك البديل الوحيد عن ضعف مركز الحكم العربي (الخلافة العباسية)، وبداية انهياره ثم سقوطه في الأخير، وتفكك الدولة الموحدية في المغرب والأندلس، بما حظيت به من قادة سياسيين أفذاذ وأطر محنكة قادمة من مدن الأندلس المتساقطة واحدة إثر أخرى في قبضة المسيحيين. فكان أبوعثمان أحد أولئك الطارئين فنزل بمدينة «بجاية» التي اشتهرت منذ تأسيسها إلى عصر الشاعر ومابعده كهمزة وصل بين الأندلس وإفريقية كما كانت مكانا آمنا فضله كثير من الأندلسيين على سواه للإقامة به(٣٠).

إذن، استوطن الشاعر بجاية ليستأنف حياة جديدة. وأول شيء بادر إليه هو الالتحاق بالحلقات العلمية التي كانت تزخر بها مساجد المدينة ودور علمائها، ليفيد من شيوخها، ويضفي على رصيده الثقافي طابع الشمولية والاطلاع الواسع، ويكسب احترام الناس وهو الغريب بينهم وهكذا حضر دروس «ابن فرتون»[٣١] كما كان من جملة الطلبة الذين استمعوا إلى الفقيه الراوية «أبي الحسن بن أبي نصر البجائي»[٣٢] وحضر دروس الشيخ الفقيه «أبي زكريا بن عصفور»[٣٣] وآخرين.

وبذلك أصبح الشاعر معلما من معالم الثقافة بالمدينة، وأحد وجهائها المعدودين، فلفت الانتباه إليه إذ رشح دون غيره كاتبا لأمير بجاية. ومعروف في التاريخ السياسي للدولة العربية أن هذا المنصب له اعتبار سياسي أكثر مما هو أدبي، فيتحمل فيه صاحبه قسطا كبيرا من مسئولية الحكم.

وبما أن المصادر التي ساقت الخبر، لم تزد عن قولها إنه - أي الشاعر - «خرج عن الأندلس قديما في (فتائه) إلى افريقية فكتب بها عن بعض أمرائها»[٣٤]. فإننا نجهل المعطيات الأخرى التي تأخذ بيدنا لمعرفة حقيقة هذه المهمة التي تولاها الشاعر.

غير أن مقامه ببجاية لم يدم أكثر من سنتين وكأن هاجسا ما أوحى إليه بأن مايبحث عنه لا يوجد إلا فوق تراب وطنه وحده دون غيره، وأنه مهما لف ودار فمصيره بين أحضان بلده الأول، فاستجاب للهاجس وتهيأ للرحيل للمرة الثالثة صوب جزر شرق الأندلس.

شخصيته

كوّنا عن شخصية الشاعر بعض الانطباعات المتفرقة التي لم تقدم لنا كل شيء عنه، وغرض هذا الفصل الإلمام بباقي الجوانب الأخرى التي لم نتطرق إليها فيما سبق.

فعلى المستوى العلمي، تتبعنا عن كثب، المراحل الدراسية التي مر بها الشاعر، حيث قطع أشواطها بتفوق ملحوظ، تشهد به لائحة العلماء المبرزين الذين أخذ عنهم ببلاده أو ببر العدوة «افريقية» لكنه لم يقف عند هذا الحد، وإنما سعى للحصول على اجازات مشرقية، ترسخ مكانته العلمية بين معاصريه.

وهكذا حصل على إجازة من لدن العالم «أبي الحسن على بن أحمد بن علي القسطلاني»[٣٥]، والاجازة العامة عن «بهاء الدين أبي حفص عمر الموصلي»[٣٦] وغيرهما.

اتضح لنا بما فيه الكفاية، مدى حرص الشاعر على استيعاب ثقافة عصره، يجد في طلبها مغربا ومشرقا، إلى أن بلغ تلك الدرجة التي يطمح لبلوغها كل طالب علم في عصره، ونعني بها حق تصدره لحلقات التدريس يفيد منها الآخرين بما حصل عليه من علم غزير، وقد حرص على القيام بهذا الدور التعليمي النبيل، حتى في المدة التي تحمل فيها مسئولية الحكم الملقاة على عاتقه وعبر عن ذلك في الأبيات التالية:

[مجزوء الوافر]

أبحث لمدركي عهدي   رواية كل ما عندي
وما أبديت من نظم   ومن نثر، وما أبدي
وما أقرئت أو أسمعت،   من هزل ومن جد
وما نولته وأجز   ته فيزاد في العد
فإن سعيد الحكمي يهد   يه لمستهد
وتصحيح الذي يروو   ن عني غاية القصد
وبالله اعتمدت على   أموري كلها جهدي[37]

وبعد استقراره النهائي بحضرة منورقة، وضع في مقدمة اهتماماته تأسيس حلقة من الطلبة، سينبه على ذكرهم وتتردد أسماؤهم ضمن شيوخ عصرهم، وهؤلاء الطلبة سيشكلون الرعيل الأول من المثقفين المنورقيين في الفترة الحكمية.

وقد تفاعل العنصر الثقافي مع أخلاق الشاعر بشكل إيجابي فتمخضا عن سلوك نبيل وشيم رفيعة دان لها القاصي والداني، ومن مظاهر ذلك كرمه الذي تغنى به من عرفه أو عاصره، فكان يغدق عطاياه الجزيلة على الأدباء وعلى غيرهم ممن يحوجهم الزمن لطلب يد المساعدة، وحين التجأ إليه الأديب «أبوالربيع سليمان الأندلسي»[38] أنزله خير منزل وأحله منه خير محل ، وبقي معه إلى أن مات، كما أنه لم يقصر في حق صديق صباه الشاعر «إبراهيم بن سهل الإسرائيلي» فـ «أحمد مورد نداه إذ ورده»[39] إلى أن قال فيه:

[البسيط]

يخف بشرا إذا انهلت أنامله والسحب توصف إذ تنهل بالثقل
أغر، يكتم من جود عوارفه ويشهر البيض بأسا شهرة المثل
يأوي لعلياه محمي ومضطهد كالماء فيه ورد الليث والحمل
ويشتهي نيله مثرود وعدم كالراح تصلح للصاحي وللثمل[٤٠]

ويتحدث عن الموضوع نفسه في قصيدة أخرى قائلا:

[الكامل]

وطعنتهم بالمكرمات وبا للها في حيث، لو طعن القنا لتكسرا
قد تجهل السمر الطوال مقاتلا تلقى به الصفر القصيرة أبصرا[٤١]

ويمكن القول - بصفة عامة - إن الشاعر كان يحتفي بنزلائه، ولاسيما الأدباء، ببذله مايحتاجون إليه محاولة منه تعويضهم مافقدوه في أوطانهم، وبذلك عرف «كيف يستجلب ودهم، ويجيد القيام بهم ماأقاموا لديه، ويحسن صرف من أحب الانصراف عنه، ومنهم من لم يتأت له قصده إليه فيخاطبه فيرد جوابه بأجمل القول أو أجزل الفعل أو بهما»[٤٢]

أما أولئك الذين حالت الظروف دون البقاء معه أو الالتحاق بإمارته فخصص لهم مبلغا ماليا يجريه عليهم عند مطلع كل شهر. يقول صديقه «أبوالقاسم بن يامين»[٤٣] الذي رحل عنه وأقام بافريقية، يستعجله جارية الشهر:

[مجزوء الرجز]

ياقابض الثناء من حقائب وسفر
العبد يشكو سرفا من لازمات سفر
فجد بجاري صفر فكفه في صفر
ولا يكن راتبه محرما في صفر[٤٤]

ثم يبعث له ببيتين من الشعر يحثه فيهما على ضرورة صلة الأصدقاء والمقربين بشيء من المال، يعينهم للتغلب على مستلزمات الحياة، يقول:

[البسيط]

انفق من المال ماواتك مكسبه ولا تصدنه ماجاء عن طرقه

فالمال كالماء إن سدت مسالكه فجار غمرته لابد من غرقه

فيجيبه الشاعر بقوله:

[البسيط]

من يمسك المال بخلا لا مساك له ومن يفرقه جودا، كنت من فرقه

لا تشددن ورقا للضعف تحذره فالغصن يقوى إذا خففت من ورقه(٤٥)

كما كان يبعث بعطاياه إلى شيوخه في بجاية، اعترافا منه بفضلهم عليه أيام حلوله بافريقية، وهم أبوبكر بن محرز الزهري، وأبوالعباس بن خضر، وأبوالحسن الزهري، وأبوعبدالله محمد بن ثابت القسنطيني، وغيرهم(٤٦).

وتصل نزعة الكرم ذروتها لديه، حينما يستجيب «للمجاورين بالحرمين يستعينونه على ماهم بسبيله، فيعينهم من اللجين والعين بما يثلج الجنان ويقر العين..»(٤٧)

وختاما نقول إن تحلي الشاعر بهذه الخصلة لم يكن أمرا عارضا شجعه عليه مركزه السياسي من جهة، ونوائب الدهر التي حتمت على كثير من الأندلسيين ظروفا حرجة من جهة ثانية، وإنما ميل طبيعي، يصدر عن صدق خالص من أي تكلف أو تزلف ونستدل على ذلك بأبياته هذه:

[مجزوء الكامل]

لا تمنع المعروف يو ما معرضا ومعرضا

هذا تنزه فاستحق على نزاهته الرضا

والآخر استحيا من التصريح فيه فعرضا

فكلاهما من حقه فيه له أن يفرضا

هذا الذي مازلت أفعل أو أقول محرضا(٤٨)

لذا لم يبالغ أبوالمطرف، حين وصف صديقه قائلا:

[الطويل]

ومجد سعيد لايزال حديثه يطيب على الأسماع حين يكرر
لئن كثر العارفون حول فنائه فقد وجدوا آلاءه وهي أكثر
حمى ثم أوى ثم أعطى ثلاثة فأزمنة الدنيا الثلاثة تشكر(٤٩)

ولم تقف أريحية الشاعر عند هذا الحد، بل تجاوزتها إلى ما هو أنبل وأشرف، حيث انتدب نفسه لافتداء أبناء وطنه من محنة الأسر أو القنانة أو الموت، كل حسب حظه، وقد سقطوا جميعا في أيدي المسيحيين فرادى وجماعات بعد تملك هؤلاء لوطنهم وكل مايمتون له بصلة، وساعده على ذلك موقعه السياسي المتألق، فقد كان مسموع الكلمة لدى المسيحيين، يتدخل لديهم لإنقاذ من يستنجد به أمثال العالم الزاهد «أحمد بن محمد القيسي القرطبي»، و«محمد بن علي بن إسحق العبدري الميورقي»، و«أبي عبدالله البري» الذي دخل ثغر منورقة أسيرا فأفتكه الشاعر ليبدأ حياة جديدة حافلة بالأمجاد السياسية والأدبية، فقد عينه أبوعثمان كاتبا لديوانه كما نشط في ميدان التأليف.

على المستوى السياسي

استفاد الشاعر من تجاربه، ومن تقلبات عصره الذي تورط فيه قادته السياسيون في حروب طائفية لا نهاية لها، ومنازعات هامشية تأتي على الأخضر واليابس، تاركين الباب مشرعا على مصراعيه للعدو يلتهم بلادهم ويستبيح أعراضهم وممتلكاتهم، فترتب على ذلك عدم استقرار الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، دفع بالجماهير الغفيرة للهجرة بحثا عن حياة وادعة تحقن فيها الدماء وتصان فيها الكرامات، وهذه المظاهر السلبية التي طبعت الحكم العربي بالأندلس قبيل زواله، قلما نجدها عند أبي عثمان وذلك بفضل مهارته السياسية، وبفضل موقع منورقة الجغرافي البعيد نسبيا عن تأثير بر الأندلس، فبقيت بمنأى عن جو الفتن والاضطرابات، وقطفت ثمار سياسة مسالمة انعكست آثارها الإيجابية على باقي الميادين الأخرى.

ونتيجة للخطة الحكيمة التي انتهجها أبوعثمان، دون أن ينحرف عنها طيلة فترة حكمه سانده السكان، ووقفوا معه يدا واحدة في كل ماينوب منورقة من أحداث جسام، ويتضح الانسجام بين الرئيس والمرؤوسين في حدثين تاريخيين هما:

الأول حينما هم بانتزاع السلطة من يد «أبي عبدالله محمد بن أحمد بن هشام» فلم يلق معارضة شعبية بل إن ثقة مواطنيه فيه دعت أبا عثمان ليسمح لأبي عبدالله وأخيه بالعودة إلى وطنهما ومزاولة كافة حقوقهما كمواطنين عاديين، بعد أن نفاهما خارج الجزيرة.

والثاني حينما شعر أبوعثمان بخطر خايمي الأول، وهو يشن حملاته على مدن شرق الأندلس، رغم ما يربط بينه وبينها من عهود ومواثيق، فدعا السكان لتجديد البيعة «فبادر إلى ذلك جميعهم، ووصل الشيوخ على اختلاف زماناتهم من العمي والعرج والحذر، ولم يتأخر خلق من خلق الله عز وجل، وكان أمرهم في بدارهم إلى ذلك وتناول مبايعته وإيمانهم عليها وابتهالهم له بالدعاء الذي لا يخفى على أحد أنه عن خالص الحب ومحض المحبة، عجبا من العجائب، نفعهم الله بصدق ودهم والمرابطة بثغرهم برحمته»[٥٠] فتأثر أبوعثمان لهذا التضامن الجماعي، وأنشد إثر ذلك قطعة شعرية عبر فيها عن امتنانه العميق لشعبه[٥١].

غير أن بعض مترجميه وصفه بقسوة المعاملة وبهدره للدماء لأوهى سبب، ومنشأ هذا الحكم المتجني، قصة أبي عثمان مع الفقيه «ابن مفوز» التي رواها ابن الخطيب عن أبي الحسين التلمسباني عن عمه أبى عبدالله البري قال: «كان من سيرته أن يقتل الناس عقابا على شرب الخمر، وكان قد اجتلب المحدث ابن مفوز للرواية عنه وسماع كتاب البخاري عليه اغتنم ذلك لبنيه، قال: فبينما الكتاب يقرأ إذ أتي إليه برجل قد شرب الخمر، فأمر به فضربت عنقه، قال: فطوى ابن مفوز الكتاب وحلف أن لا يسمع عليه منه حديثا، وقال: حفظك الله تطلب رواية السنة وتصحيحها وتتعدى حدود الله هكذا، والله ما سمعت مني حرفا أبدا، فقال: يافقيه هذه الجزيرة كثيرة العنب والناس يشربون الخمر بها ويسكرون، فيضيعون الاحتراس فيظهر علينا العدو، فقال له: هذا شيء لا يخلص عند الله، لم تترك الشريعة شيئا من موازين صلاح الدنيا والآخرة إلا أعطته حقه، وانصرف عنه...»[٥٢].

فـ«ابن المفوز» العالم الجليل الذي استدعاه أبوعثمان من افريقية ليسمع عنه صحيح البخاري هو وأبناؤه، لم يحاول تفهم خصوصيات البيئة المنورقية، فالجزيرة مشهورة بإنتاج أجود أنواع الخمور التي تغري المواطنين بالإقبال عليها فيؤدي ذلك – ولاشك – إلى عواقب وخيمة لايسمح بها

الظرف السياسي والعسكري، فالعدو على الأبواب ينتظر أول سانحة تسوغ له الهجوم على الجزيرة، لن يتوانى في انتهازها، وهي الجزيرة الوحيدة دون بقية أخواتها من جزر شرق الأندلس، التي لم تسقط بعد في يد المسيحيين، لهذا كله سلك أبوعثمان سياسة صارمة لمن تسول له نفسه تعاطي الخمور، وحاول أن يشرح بواعثها لضيفه الكريم.

ثم إن هذه الصرامة لا تتجسد دائما في سفك دماء المدمنين على الخمرة، كما يفهم من كلام «أبي عبدالله البري»، وإنما كانت أحكامه عليهم حسب الحالات المعروضة عليه، فهذا «أبوبكر محمد بن العوام الاشبيلي» نزل هو الآخر ضيفا على الشاعر، وطال فطامه عن الخمر خلال شهر رمضان، فاشتاق إليها ومن ثم قال مخاطبا أبا عثمان:

[مجزوء الوافر]

أيا مسكة دارين وريحان الرياحين
ومأوى كل مضطر لدنياه وللدين
عبيدكم أتى في خطبة بنت الزراجين

فيأتي رد أبي عثمان على شكل تهديد بالجلد في حالة إقدام أبي بكر بن العوام على فعلته، لا نجد فيها أثرا لقول أبي عبدالله البري من أنه: «يقتل الناس عقابا على شرب الخمر» إذ يقول:

[مجزوء الوافر]

أتى من يابس الدين نظام ليس بالدون
يرود نكاح بكر من بنيات الزراجين
وفي رمضان غاب وليها بين الشياطين
وشوال يؤوب به فينكحها على الحين
وقدر المهر محتاج إلى تقويم تعيين
واني للوصي ولا أرى غير الثمانين(٥٣)

من هنا نخلص إلى النتيجة الآتية: وهي أن أبا عثمان لم يصدر في سياسته المتشددة على مدمني الخمر تحت تأثير حالة مرضية مازوشية، أو نزعة استبدادية تقسره على إهدار الدماء، «ومما لا شك فيه أن المنورقين قد أدركوا الأسباب السياسية التي اضطرت أبا عثمان ليكون قاسيا على شاربي الخمر وكما سنرى، فقد برهنوا عن مدى إخلاصهم له، حتى العجزة منهم».

وحسن تبصره للأمور نلمسه أيضا مع جيرانه، حيث لم يسجل عليه التاريخ أنه سعى للتدخل في شؤون الغير فكسب ود الجميع، ولم يجلب عداوة أحد. وكان أهم جيرانه خطورة عليه ملوك قطلونية وأرغون الذين في قدرتهم الاستيلاء على الجزيرة في أية لحظة، لكن هؤلاء لم يجدوا «مدعاة لمعاقبة المسلمين المنورقيين» لأن ما يشده إليهم من معاهدات لم يندفع لانتقاضها.

وكانت الإتاوة المفروضة عليهم من قبلهم «لم يخل بحملها إليهم كل سنة»[٥٤] مادامت موازين القوى في غير صالحه، وكثيرا ما أشادت المصادر العربية بعلاقاته المتميزة مع الملوك المسيحيين التي شجعته على التدخل لديهم لافتكاك الأسرى الأندلسيين.

وكانت تربطه بالامارات الأندلسية مثل شاطبة وأُرْيُولَة وغرناطة صداقات حسنة لم يسىء إليها أبدا، غير أن تعلقه بالدولة الحفصية يمثل واسطة العقد لتلك العلاقات، إذ كان يدعو في منابره - على غرار معظم دول الغرب الإسلامي آنئذ - للدولة الحفصية في عهد أميرها المستنصر، كما كان يتابع عن كثب كل مايجري بالبلاط الحفصي، ويشهد بذلك ديوانه ومراسلاته والوفود المتبادلة بين الطرفين، ويرجع هذا الاهتمام من لدن أبي عثمان إلى حنينه لهذا البلد الذي قضى به فترة من حياته، شهدت بداية تألقه حينما هاجر إليه قادما من الأندلس.

والنقطة التي بقيت غامضة في مسلسل هذه العلاقات ولم تتطرق إليها المصادر المختصة أو العامة، إغفالها الحديث عن موقف الدولة الحكمية من الدولة الموحدية أولاً والمرينية ثانياً.

ونفترض أن سبب ذلك التجاهل يعود إلى أن أبا عثمان لم يقم علاقة ما مع كلتا الدولتين، نظرا لحاجز البعد الجغرافي الذي يفصل بين منورقة والمغرب، ثم ان الخلافة الموحدية كانت تمر بأصعب فترات حياتها التي أوشكت على النهاية، أرغمتها للدفاع عن بقائها داخل التراب المغربي فقط.

أما الحكم المريني، وإن كان في بداية قوته التي صرفها لتثبيت دعائم وجوده في المغرب والأندلس، لم يطمح إلى فرض سيطرته على هذه الأخيرة مثل ما فعل المرابطون والموحدون.

لهذه الحيثيات كلها، نزعم أن الامارة الحكمية استثنت من علاقاتها الدبلوماسية، الدولة الموحدية والمرينية وإن كان بفضل أحد العمال الموحدين استقل أبوعثمان منصب الجباية والجند بمنورقة، الذي أهله فيما بعد لتولي رئاستها.

بقي أن نشير إلى أن الشاعر كان يحمل لقب «المشرف»(٥٥) وهو يتولى مهام الجباية والجند، ثم تلقب بـ «الرئيس» إثر انفراده بحكم الجزيرة، وقد اشتهر به حيث وصفه به كل من تحدث عنه من القدماء.

بفضل تلك السياسة الرشيدة، تفرغ المنورقيون للبناء والتعمير، وكانت الصناعة المحلية التي عرفوا بها، بحكم موقعهم الجغرافي، هي إنشاء الأساطيل الحربية للدفاع عن حوزة الوطن، إذا ما اقتضت الضرورة ذلك.

كما ازدهرت الصناعات الخزفية والأواني المعدنية التي كثر عليها الطلب بسبب الانتعاش الاقتصادي الذي شهدته الجزيرة.

أما القطاع الفلاحي، فقد اعتنى الفلاحون بأراضيهم وعرفوا كيف يستثمرونها إلى أبعد حد، نظرا لكون معظم الأراضي المنورقية غير صالحة للزراعة، وقد أعطت مجهوداتهم أكلها، فكان الإنتاج المحلي يغطي حاجيات السكان، الذين تكاثر عددهم بفضل النمو الديموغرافي والهجرة، بل إن الإنتاج فاق الاستهلاك المحلي، فكان يصدر إلى الدول المجاورة مثل افريقية وجنوة وبيزة التي كان تجارها يرتادون الموانىء المنورقية يمارسون فيها أعمالهم التجارية بكامل حريتهم(٥٦).

ومازالت حتى الآن أسماء الجنان التي اختطها المنورقيون محتفظة بأسمائها العربية، ومازال نظام السقي المعتمد في الفترة العربية على استخراج المياه بواسطة الآبار مستعملا في الوقت الراهن.

وكانت العاصمة السياسية في الجزيرة هي «سيوداديلا» التي يوجد بها قصر الرئيس، ويليها في الأهمية مدن أخرى هي: ماهون وأليور ومركدال.

شعره

كان الشاعر يتمتع بملكة شعرية قوية، أسعفته لقول الشعر متى دعاه الحافز لذلك، وبإلقاء نظرة عاجلة على الديوان سنندهش للنسبة العالية من تلك الأشعار التي نظمها الشاعر ارتجالا من

وحي لحظتها. إلا أن هذه الطاقة الشعرية لم تتجل بالشكل الذي كان من المفروض أن تبدو عليه، وذلك بسبب تصرف الناسخ الذي كان - فيما يبدو - يجتزىء من القصائد الطويلة للشاعر حتى يصيرها في حجم المقطوعة التي لا يتجاوز عدد أبياتها أصابع اليد، وكذلك بسبب ضياع معظم إنتاج الشاعر، فالذي توصلنا إلى جمعه حتى الآن من قصائد أو مقطوعات شعرية قليل جدا بالقياس إلى حقيقة وفرة العطاء الشعري الذي تفتقت عنه قريحة أبي عثمان الخلاقة.

لقد اقتحم الشاعر حلبة الشعر ولم يبرحها قط منذ كان طالبا يتلقى دروسه باشبيلية إلى أن فارق الحياة، وفيا لشيطان شعره، وهذا يعني، أنه سلخ سنوات طوالا في فن النظم، نتج عنها تراكم شعري هائل، يفوق ما بأيدينا الآن، وهذا الرصيد الشعري جمع بين دفتي ديوان اعتنى بجمعه ابنه «أبوعمرو حكم» بخط يده، لما له من خط جميل كأبيه، وهذا الديوان تداول بين القراء إلى نهاية القرن السابع الهجري، إذ اطلع عليه «ابن عبدالملك» (توفي سنة٧٠٣هـ) حيث قال: «رأيت من شعره مجلدا جيدا يكون أشف من ديوان شعر (المتنبي) أو نحوه بخط ابنه (أبي عمرو حكم) رحمه الله»[٥٧].

لكن، أين هذا الديوان؟ سؤال لم نتمكن من الإجابة عليه الآن.

وهذا القليل المتبقي، تنازعته مصادر أدبية متعددة كل واحد منها اختار ما يروقه من شعر أبي عثمان أو مايتفق وطبيعة الكتاب الذي أُدرجت ضمنه منتخبات الشاعر.

فكتاب «روح الشعر وروح الشحر» من المحتمل أن يكون قد ساق نماذج كثيرة من شعر أبي عثمان، لأنه عرج على جميع أغراض الشعر العربي القديم، وفي نهاية كل باب يختمه بأبيات لأبي عثمان، إلا أن هذا الكتاب فقد ولم يبق منه إلا مختصره[٥٨].

أما «لباب الألباب من نظم الشعراء ونثر الكتاب» على نقصانه يعتبر حتى الآن أهم مصدر أدبي اطلعنا بواسطته على عدد لابأس به من عطاء الشاعر.

وقد أغنى الشاعر ملكته تلك بسعة اطلاعه وعمق إحاطته بالتراث العربي العريض، فكان يطفو بإلحاح على سطح تجربته الفنية شعرا أو نثراً، خاصة ثقافته الدينية «قرآن، حديث، فقه» مما يلزم القارىء الاحتياط من تضمينات الشاعر التراثية.

وبمناسبة الحديث عن المكون الثقافي لرحلة أبي عثمان الشعرية، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن الشاعر خلا إنتاجه الشعري من تأثير العقيدة الموحدية التي تبنتها الدولة الموحدية ودعت الشعراء

إلى ترديدها، ونستثني من هذا القصائد المدحية المرفوعة إلى أمير الدولة الحفصية «أبي زكريا بن عبدالواحد»(٥٩) باعتبار هذه الأخيرة فرعا للدولة الموحدية نسباً ومذهباً.

بعد ذلك يمكن تقسيم هذه التجربة الشعرية إلى قسمين:

١ - فترة الشباب

حينما كان فتى يافعا باشبيلية يزاوج بين الأخذ والعطاء، ففي وقت الجد، يكون في مقدمة الطلبة الذين يعيرون انتباههم لما يلقنه لهم شيوخهم، وفي وقت الفراغ ينطلق مع شباب المدينة، لوصف طبيعتها أو تسجيل مغامراتهم بين زواياها، وقد طبع إنتاج هذه الفترة بمرح الشباب ونزوعه إلى الحرية من حيث المضمون واتسم بالعفوية البعيدة عن ملاحقة الزخارف البلاغية من حيث الشكل.(٦٠)

٢ - فترة النضج

وفيها تغيرت وضعية الشاعر الاجتماعية تغييرا جذرياً، حيث أصبح مكبلا بقيود الرجل الحاكم، فكان لزاما عليه أن يظهر بأشعاره أمام مواطنيه بمظهر محترم لا يسيء بسمعته، من هنا خلت - أو على الأصح - لم نعثر على شعر هجائي أو غزلي بمعناهما المبتذل، رغم أن الغزل الشاذ كان شائعا في هذه الفترة من تاريخ الأدب الأندلسي(٦١).

وفي هذه المرحلة، اكتملت أدواته الشعرية المتأثرة بذوق العصر والمتمثلة في المبالغة في التعلق بالألوان البديعية والأصباغ البيانية، مما يفقد العملية الإبداعية أحيانا صدقها وحرارتها.

ونكتفي بهذا القدر اليسير من الملاحظات العامة عن التجربة الشعرية لأبي عثمان لنترك الفرصة الكاملة لقارىء الديوان لتقييم هذه التجربة الشعرية وقد بعثت من أحد رفوف دير الاسكوريال الباردة، تلك كانت صفحة من صفحات تراثنا العربي بالأندلس انتزعناها من تحت أطباق الأرض الباردة لنعيد إليها الحياة. ولم لا؟ ألا يستحق أبوعثمان مثل هذه العناية وأكثر وهو الرجل العصامي الذي تمكن بمفرده من بناء صرح حضاري شامخ يضاف إلى باقي الصروح التي شيدها معاصروه وسابقوه فوق التراب الأندلسي في فترة اتسمت بتطويق المسيحيين للأندلس من أطرافها الأربعة، وبانحسار المد العربي بشبه الجزيرة، وظلت مدن قليلة جدا تعد على

رؤوس أصابع اليد حاملة مشعل الحضارة العربية الأندلسية في صمود نادر وأمل في الحياة لا يتسرب إليه اليأس. وإمارة منورقة من بين تلك المدن في ظل رئيسها أبي عثمان إلى أن وافاه أجله يوم سبع وعشرين من رمضان سنة ثماني وستمائة للهجرة ليخلفه ابنه «أبوعمرو حكم» الذي لم يدم في رئاسته غير خمس سنوات.

-تأهب ملك قطلونية وأرغون ومن ورائه حاشيته المستفيدة من أمثال هذه الحروب، لإعداد حملة بحرية ضد الجزيرة في سنة خمس وثمانين وستمائة للهجرة.(٦٢)

وانطفأت - وإلى الأبد - آخر شمعة ظلت تشع بنورها الوهاج مايزيد عن ستين سنة، وأطبق عليها ظلام دامس، وحولها إلى صخرة هامدة مثلها في ذلك مثل اخواتها اللائي تتألف منها جزر شرق الأندلس، التي كانت في يوم ما شوكة في حلق دول الجنوب الغربي للبحر الأبيض المتوسط، إذ استطاعت بفضل أبنائها الشجعان اختراق جبال الألب وتدويخ الدول المتاخمة لها إلى أن وصلت قلب سويسرا(٦٣).

الهوامش

(١) انظر ترجمته في: الجوهرة، ص٣١، التكملة ٢٧/٢. الحلة السيراء ٣١٨/٢. لمح السحر ٣/٢و٤. الذيل والتكملة، السفر ٢٨/٤. عنوان الدراية، ص٣٠٣. ملء العيبة ٣٢٨/٢. الوافي بالوفيات ٢١٢/١٥. أعمال الأعلام ٣١٦/٢. بغية الوعاة ٥٨٣/١. وغيرها من المصادر والمراجع الحديثة.

(٢) الجوهرة، ص١٣.

(٣) طبيرة: مدينة برتغالية، تابعة لولاية الغرب ولمقاطعة «فارو» التي تبعد عنها بحوالي ٣٠ كلم، تتميز بطبيعتها الجميلة وحدائقها الخلابة وأراضيها الخصبة يخترقها نهر «سقوا» الذي يشطر المدينة إلى قسمين، الأيمن منهما يطل بشاطئه الهادىء على ساحل المحيط الأطلسي، كما تزدان المدينة بقصورها البديعة وكنيستها العتيقة التي قامت على أنقاض مسجد المدينة أيام الوجود العربي بالأندلس، تحتفل سنويا بعيد محلي يستمر ٤٩ يوما يساعدها على استقطاب الزوار من مختلف المدن البرتغالية.

(٤) كان من مفاخر اشبيلية هو وأبوه وجده، ولد باشبيلية سنة ٥٣٩هـ. تصدر للاقراء بها إلى حين وفاته، يدرس الحديث والأدب. أما الحديث فقد ألف فيه كتبا كثيرة نذكر منها على سبيل المثال: «قطب الشريعة والمنهل العذب الشريعة» و«تهذيب المسالك إلى تحصيل مذهب مالك» و«المعلى في الرد على المحلى والمجلى»..إلخ. أما الأدب فلم يستثنه من مواد تدريسه، وقد عرف عنه أنه كان يدرس لطلبته رائية «ابن عبدون» رواية عن أبيه عن صاحبها والتي مطلعها:

الدهر يفجع بعد العين بالأثر فما البكاء على الأشباح والصور

توفي صحوة يوم السبت الرابع من شوال ٦٢١هـ. انظر ترجمته في التكملة ج٢، ص٦١٦. المقتضب، ص٧٥. الوفيات، ص٢٩٥ تر: ٥٨٦.

(٥) عمر بن محمد الأزدي الاشبيلي أبوعلي المعروف بالشلوبين (٥٦٢-٦٤٥هـ) نابغة عصره في العربية، حاملا للآداب واللغات، زاول مهنة التعليم مدة طويلة نحو ستين عاما أكسبته جاها عريضا وذكرا شائعا، إذ قلما تأدب أحد في الأندلس في زمانه إلا وقرأ عليه. ترك مصنفات عدة منها: تعليقه على كتاب سيبويه. وشرحين على الجزولية وكتاب في النحو سماه «التوطئة». انظر ترجمته في: المغرب١٢٩/٢. الاختصار، ص١٥٢. الذيل والتكملة، السفر ٥ ج٢، ص٤٦٠ تر ٨٠٧. بغية الوعاة ٢٢٤/٢ تر ١٨٥٥. أنباء الرواة ج٢، ص٣٣٢.

(٦) علي بن محمد بن علي الحضرمي الشبيلي أبوالحسن المعروف بابن خروف (٠٠٠-٦١٠هـ) أحد النحاة المهرة باعتراف كل من ترجم له. قال عنه ابن عبدالملك «وقد صنف في كل ماينتحله من العلوم مصنفات مفيدة، شرقت وغربت وتداول الناس انتساخها رغبة فيها وشهادة بجودتها» من تلك المصنفات: «تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب» و«جمل الزجاجي» و«مفردات السبع» و«المقنع في الفرائض» ومجموعات كثيرة في الرد على الناس. انظر ترجمته في: برنامج الرعيني، ص ٨١ تر٢٨. الذيل والتكملة. السفر. القسم ٣١٩/١. وفيات الأعيان، مجلد ٣، ص٣٣٥ تر٤٥١.

(٧) محمد بن طلحة بن محمد الأموي الاشبيلي أبوبكر (٥٤٥-٦١٨هـ) أستاذ اشبيلية غير مدافع، لما أتقنه من علوم شتى كالعربية وعلم الكلام والأدب، كما كانت أخلاقه متصفة بالرزانة وعلمه بالجودة ومجلسه بالوقار، درس مايزيد عن خمسين سنة. انظر ترجمته في: التكملة ج٦٠٥/٢ . برنامج الشيخ الرعيني ص٧٩ تر٢٧. المغرب ٢٠٨/١. بغية الوعاة، مجلد ١، ص١٢١ تر ٢٠٥.

(٨) علي بن جابر اللخمي أبوالحسن المعروف بالدباج (٠٠٠-٦٤٦هـ) كان متبحرا في فنون العربية إلا أنه اختص بإقراء كتب الأدب، درس باشبيلية مايزيد عن خمسين سنة مكبا على تقييد العلم والأدب، يقرض الشعر ويحسن فيه. قدمه أهل اشبيلية للصلاة بهم في جامع «العدبس» لجلال قدره. انظر ترجمته في: المغرب ٢٦٠/١ الاختصار ص١٥٥. النفح ٣٢٢/٢. بغية الوعاة ج ٢، ص١٥٣ تر ١٦٨٢. النجوم الزاهرة ج٦، ص٣٦١.

(٩) محمد بن إسماعيل بن خلفون الأزدي الاونبي أبوعبدالله (٥٥٥-٦٣٦) من حفاظ اشبيلية المتقن لعلم الحديث، ألف فيه مصنفات عدة منها: «المنتقى في أسماء المرضيين والثقات المحدثين والرواة المشتهرين من تابعين فمن بعدهم رحمة الله عليهم أجمعين» في أربعة أجزاء، و«المعلم بأسامي شيوخ البخاري ومسلم» في جزءين، و«تلخيص أحاديث الموطأ»..إلخ. انظر ترجمته في: برنامج الرعيني ص٥٤ تر ٠١٧ التكملة ج١، ص ٣٥٠.

(١٠) أحمد بن يزيد بن بقي بن مخلد الأموي أبوالقاسم القرطبي (٥٣٧-٦٢٥هـ) من بيت علم، كان أحد الشيوخ المشار إليهم

بالبنان لما حواه من علوم غزيرة نظما ونثرا حتى تنافس في الأخذ عنه رجالات عصره. يقول عنه تلميذه الرعيني: «له شعر جمعه وقفت عليه، وقيدت عنه جملة منه، مع بعض رسائل مما أنشأ أيام كتابته» عد من أنصار المذهب الظاهري، تولى مناصب قضائية وديوانية في مراكش وقرطبة. انظر ترجمته في: التكملة، ص١٤١ تر٢٩٢. برنامج شيوخ الرعيني، ص٥٠.

(١١) محمد بن جابر بن علي بن سعيد الأنصاري الاشبيلي السقطي أبوبكر (٥٦٧-٦٣١هـ) كان حاذقا في شتى العلوم متقنا لها كعلم القراءات وتجويد القرآن والنحو والأدب والحديث وقرض الشعر، وكان أيسر شيء عليه هو النظم. انظر ترجمته في: التكملة ج٢، ص٦٣١. برنامج شيوخ الرعيني، ص١٢١. الذيل والتكملة ج٦ ص١٤٦ تر ٣٨٨.

(١٢) أحمد بن محمد بن قاسم الأنصاري الاشبيلي أبوالحسين بن السراج (٥٦٠-٦٥٧هـ) من فقهاء المالكية. أخذ عنه كبار العلماء في اشبيلية، التي غادرها باستيلاء العدو عليها، فقصد سبتة ثم انتقل إلى بجاية إلى أن توفي بها. قال عنه ابن عبدالملك: «كان سريا فاضلا من بيت خير ودين ونباهة، راوية مسندا ثقة فيما يحدث به». انظر ترجمته في: التكملة ج١، ص١٨٦. الذيل والتكملة، السفر ١ القسم ١، ص٣٦٩. عنوان الدراية، ص٢٠٢. غاية النهاية ج١، ص١٠٢. الشذرات ج٥، ص٢٨٩.

(١٣) عياض بن محمد بن أبي الفضل أبوالفضل (٥٨٠-٦٣٠هـ) قال عنه ابن فرحون: «كان من جلة الطلبة وذوي المشاركة في فنون من العلوم العقلية وغيرها، فصيحا لسنا شاعراً مفوها مقداما موصوفا بجزالة امتحن بسببها». انظر ترجمته في: الوفيات، ص ٣١٧. الديباج المذهب، ص١٧٢. شجرة النور الزكية، ص١٥٩.

(١٤) عبدالله بن عبدالرحمن الأزدي أبومحمد (٠٠٠-٦٦١هـ) من أهل مرسية، كان من ذوي الاطلاع الواسع على الفقه المالكي. تولى القضاء بإفريقية وغيرها، توفي بتونس. انظر ترجمته في: عنوان الدراية، ص٣٢٢. الوفيات، ص ٣٣٠. شجرة النور الزكية، ص٦٦٢. دفاتر تونسية ج٢٨ عدد ٧٠/٦٩، ١٩٧٠.

(١٥) السيوطي: بغية الوعاة ج١، ص٥٨٣.

(١٦) أبوالمتوكل الهيثم بن أحمد بن أبي غالب الاشبيلي (ت: ٦٣٠هـ) كان أعجوبة دهره في الرواية للأشعار والأخبار. كان آية في سرعة البديهة يملي على أحد الطلبة شعرا، وعلى ثان موشحة، وعلى ثالث زجلا كل ذلك ارتجالا. انظر ترجمته في: التكملة ص ٧١٦. المغرب ١/٢٦٣. الرايات، ص١٨. الاختصار، ص١٥٨. النفح ج٣، ص٣٧٧. برنامج شيوخ الرعيني، ص١٩١.

(١٧) انظر ديوانه بتحقيق إحسان عباس.

(١٨) انظر ترجمته في: الاختصار، ص ١٨٩.

(١٩) الحلة السيراء ج٢، ص٣١٨.

(٢٠) أعمال الأعلام ج٢، ص٣١٦.

(٢١) محمد بن عبدالله بن أبي بكر القضاعي البلنسي أبوعبدالله (٥٩٥-٦٥٨هـ) نشأ في جو علمي مثقف، وفي بيت توارث بعض أفراده مهام الحكم، تولى عدة مناصب سياسية بالأندلس وبافريقية في عهد الدولة الحفصية، عانى في أخريات حياته من وشاية حاسديه التي أدت إلى قتله «قعصا بالرماح ثم أحرقوا جثته مع كتبه». الديوان، ص١٤. تعتبر إنتاجاته الأدبية أحد المصادر الأساسية، التي لاغنى عنها لدارس تاريخ الأدب الأندلسي. انظر ترجمته في: ديوانه، بتحقيق د.عبدالسلام الهراس. «ابن الآبار» حياته لعبد العزيز عبدالمجيد. الاختصار، ص١٩١. عنوان الدراية، ص١٨٧. النفح مجلد ٢، ص ٥٨٩. وفي مواضع متفرقة.

(٢٢) علي بن موسى الحضرمي الاشبيلي أبوالحسن المعروف بابن عصفور (٥٧٧-٦٦٩هـ) عالم من علماء الأندلس الكبار خاصة في علم العربية، قال فيه صاحب «فوات الوفيات»: «كان أصبر الناس على المطالعة لا يمل ذلك» درس بمدن أندلسية عديدة، يقبل عليه الطلبة من كل حدب وصوب. من أشهر مصنفاته: «الممتع في التصريف». انظر ترجمته في: عنوان الدراية، ص٣١٧. الوفيات، ص٣٣١. فوات الوفيات ج٢، ص١٨٤. شذرات الذهب، مجلد ٥، ص٣٣٠.

(٢٣) إبراهيم بن محمد بن عبيديس النفزي الجياني أبوإسحاق (٥٦٣-٦٥٩هـ) تعلم على كبار شيوخ بلده، ثم شد الرحال إلى افريقية والشرق للسماع عن علمائهما. بعد ذلك عاد إلى غرناطة ليدرس الفقه واللغة والنحو والأدب، لكن سرعان ما غلب عليه التصوف، الذي تشرب مبادئه الأولى أثناء مجاورته بمكة، ثم لاتصاله بأكبر متصوف في عصره «أبوالحسن ابن الصباغ القوصي» فاتجه إلى الوعظ والزهد ونظم في ذلك قصائد كثيرة إلا أن زهده لم ينسه مسئوليته تجاه أحداث عصره المؤلمة، فنظم القصائد الحماسية، والخطب النثرية للحض على الجهاد باعثا إلى زعماء تلك الفترة يستنهضهم لصد الزحف المسيحي. ترك مؤلفات عدة لم يصلنا منها إلا واحد وهو«نزهة الألباب في صفة الأحباب». انظر: الإحاطة، مجلد ١، ص٣٦٧. وانظر مقالا مطولا للأستاذ محمد بن شريفة عن «ابن عبيديس» في كتاب «النهضة والتراكم»، ص٣٢٣.

(٢٤) محمد بن محمد الزهري أبوبكر (٥٦٩-٦٥٥هـ) كعادة طلاب العصر فقد قرأ على نبهاء العلماء كابن حبيش وابن خير وأبي الحجاج يوسف الشاطبي. بعد أن أتم مرحلة الأخذ اشتغل بالتدريس باشبيلية فتتلمذ عليه الرعيني صاحب البرنامج المعروف، ثم نزح إلى بجاية، وكون مع غيره من العلماء الأندلسيين حلقة علمية كان لابن محرز شرف رياستها، وكانت بينه وبين الشاعر علاقة وطيدة يتبادلان الرسائل والكتب، وقد رثاه أبوعثمان. انظر: الديوان، ص١٢٣. انظر ترجمته في: التكملة ج٢، ص٦٦٤. برنامج الرعيني، ص١٦٦.

(٢٥) انظر ترجمته في: الذيل والتكملة ج٦ ص٣٩٤.

(٢٦) انظر ترجمته في: معجم ابن الآبار، ص٢٤٥. عنوان الدراية، ص٨٦. غاية النهاية ج١، ص٣٧٩.

(٢٧) انظر: الذيل والتكملة، السفر ٤، ص٢٩.

(٢٨) المرية Almeria: مدينة محدثة، بناها عبدالرحمن الناصر سنة٣٤٤هـ، اتصفت بالحصانة وبنشاطها التجاري والصناعي، وهي اليوم من المدن السياحية المهمّة في اسبانيا. انظر: الروض المعطار، ص٥٣٧.

(٢٩) الديوان، ص٢٠٧.

(٣٠) انظر أسماء الدول التي أعلنت بيعتها للأمير أبي زكريا الحفصي في كتاب «الاستقصا» ج٢، ص٢٢٢.

(٣١) أحمد بن خلف بن فرتون الشنتريني، تعاطى للوراقة ونظم الشعر. أخذ عنه بعض الطلبة. له توليف سماه «الحكم المستحكم من عيون الحكم» ضمنه بعض أشعاره. انظر ترجمته في: التكملة، ص ٨٤ تر١٨١. الذيل والتكملة، السفر ١، القسم ١، ص١٠٩ تر١٤٥.

(٣٢) علي بن أبي نصر عبدالله البجائي أبونصر (٥٠٦-٦٥٢هـ) قرأ في الأندلس والمشرق، ثم عاد إلى بلده بجاية ليشتغل بالتدريس. كان مالكي المذهب عرف بضبطه وعدله وزهده. انظر ترجمته في: عنوان الدراية، ص١٣٧. نيل الابتهاج، ص٢٠٢. الوفيات، ص٣٢١.

(٣٣) يحيى بن أبي بكر بن عصفور العبدري أبوزكريا. تتلمذ على أبي محمد بن حوط الله وأبي القاسم بن الملجوم. كان أستاذ الرعيني الذي لقيه بتلمسان، عرف باطلاعه الواسع بعلم الحديث، وبطريقة التحديث. انظر ترجمته في: برنامج الرعيني، ص١٧١.

(٣٤) الذيل والتكملة، السفر ٤، ص٣٠. الوافي بالوفيات، مجلد ١٥، ص١١٢.

(٣٥) تاج الدين علي بن أحمد بن علي القسطلاني أبوالحسن (ت٦٦٥هـ) كان عالما فاضلا مفتيا بالديار المصرية. أجاز الشاعر وأبناءه وقد جاء نص الاجازة في رحلة «ابن رشيد». انظر: «رحلة ابن رشيد» دراسة وتحليل الأستاذ أحمد حدادي، تحت إشراف الدكتور عبدالسلام الهراس، ج٢، ص٢٧٥. شجرة النور الزكية، ص١٦٩.

(٣٦) عمر بن بدر بن سعيد بن محمد الوراني الكردي الموصلي الحنفي أبوحفص (٥٥٧-٦٢٢هـ) سمع ببغداد وحدث بحلب ودمشق. كان محدثا حافظا فقيها، ترك مؤلفات عدة منها: «المغني عن الحفظ والكتاب بقولهم لا يصح معنى هذا الباب» و«العقيدة الصحيحة عن الموضوعات الصريحة» وغيرها من المصنفات. انظر: هدية العارفين ج١، ص٧٨٥. معجم المؤلفين ج٧، ص٢٧٨.

(٣٧) الديوان، ص٥٤.

(٣٨) عنوان الدراية، ص٢٨١.

(٣٩) الاختصار، ص٨١.

(٤٠) الاختصار، ص٨١ -٨٢.

(٤١) ديوان ابن سهل، ص١٣٣.

(٤٢) الذيل والتكملة، السفر ٤، ص٣١.

(٤٣) أحمد بن محمد بن نجوت الحجري، من جزيرة شقر، أقام بشاطبة. احتل مكانة أدبية رفيعة بوأته مناصب رفيعة ومهمة، فاشتغل كاتبا لرئيس شاطبة «أبوالحسين بن عيسى الخزرجي» ثم كاتبا لـ «أبي عثمان سعيد بن حكم القرشي». انتقل إلى تونس سنة ٦٤١هـ وبها توفي. انظر ترجمته في: الاختصار، ص٥٣. الذيل والتكملة، السفر ١، ص٥٢٢. اللمح ج٢، ص٢٥، ١١٥. جزر الأندلس المنسية، ص٤٩٨. أعمال الملتقى الرابع الاسباني التونسي، ١٩٧٩، ص٨٠.

(٤٤) الاختصار، ص٥٨.

(٤٥) الديوان، ص١٤٣.

(٤٦) عنوان الدراية، ص٣٠٤.

(٤٧) الاختصار، ص٢٨.

(٤٨) الديوان، ص١٢٩.

(٤٩) الاختصار، ص٤٩.

(٥٠) الديوان، ص١٥٠
(٥١) الديوان، ص١٥٠.
(٥٢) أعمال الأعلام ج٢، ص٣١٧.
(٥٣) الديوان، ص٢٢٣.
(٥٤) الحلة السيراء ج٢، ص٣١٩.
(٥٥) انظر اشتقاق هذا المصطلح في كتاب «فجر الأندلس» لحسين مؤنس، ص٤٦٣.
(٥٦) الذيل والتكملة، السفر ٤، ص ٣١.
(٥٧) المصدر نفسه.
(٥٨) والموسوم بـ «لمح السحر من روح الشعر وروح الشحر» لابن ليون التجيبي، وقام بتحقيقه الأستاذ سعيد الأحرش، بإشراف الدكتور عبدالسلام الهراس.
(٥٩) هو أبوزكريا بن عبدالواحد بن الشيخ أبي حفص. بويع له بالخلافة سنة٦٢٦هـ. انظر: «الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية»، لابن قنفد القسنطيني، ص١٠٧.
(٦٠) انظر مثلا قصيدة في «أبي المتوكل بن الهيثم»، الديوان، ص١٦٤.
(٦١) له قصيدة واحدة في هجاء أحد المدعين بقول الشعر. انظر: الديوان، ص١٥٤.
(٦٢) العبر، ٦٩٨/١٢.
(٦٣) تاريخ غزوات العرب، ص٣١٥.

المصادر والمراجع

- ابن الآبار: أبوعبدالله محمد بن أبي بكر القضاعي: التكملة لكتاب الصلة. عني بنشره عزت عطار الحسيني، مطبعة دار السعادة، مصر، ت: الفريد بل رابن أبي سنب، المطبعة الشرقية للاخوان فونطانا، الجزائر، ١٩٢٠.
- ابن الآبار: الحلة السيراء، تأليف: حسين مؤنس (جزآن)، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٣.
- ابن الآبار: المعجم في أصحاب القاضي الصدفي، دار الكتاب العربي للطباعة، القاهرة، ١٩٦٧.
- ابن الآبار: المقتضب من كتاب تحفة القادم، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٨٣.
- ابن الآبار: ديوان ابن الآبار، ت: د.عبد السلام الهراس، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٥.
- ابن أبي زرع، علي: الأنيس المطرب بروض «القرطاس»، دار المنصور للطباعة والوراقة، ١٩٧٢.
- ابن أبي زرع، علي: الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، دار المنصور، الرباط، ١٩٧٢.
- ابن بسام علي الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ت: إحسان عباس (٨ أجزاء) دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٩.
- ابن بشكوال، أبوالقاسم خلف بن عبدالملك: الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، ت: كوديرا (جزآن)، مطبعة محريط روخس، ١٨٨٣.
- ابن الخطيب، لسان الدين: أعمال الأعلام، ت: ليفي بروفنسال، المطبعة الجديدة، الرباط، ١٩٣٤.
- ابن الخطيب، لسان الدين: السحر والشعر، ت: محمد مفتاح، رسالة جامعية بفاس، ١٩٨٢، إشراف: د.عبدالسلام الهراس.
- ابن الخطيب، لسان الدين: الإحاطة في أخبار غرناطة، ت: محمد عبدالله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٣.
- ابن خلدون، عبدالرحمن: العبر وديوان المبتدأ والخبر (٤ أجزاء)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١.
- ابن خلكان أبوالعباس شمس الدين أحمد بن محمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس (٨ أجزاء)، دار صادر، بيروت، ١٩٧٢.
- ابن خير الاشبيلي: فهرست ابن خير الاشبيلي، المكتب التجاري، لبنان، ١٩٦٣.
- ابن رشيد، أبوعبدالله محمد: «ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة» ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٢.
- ابن رشيد، رحلة ابن رشيد، رسالة جامعية بفاس١٩٨١، ت ودراسة: الحدادي، إشراف: د.عبدالسلام الهراس.
- ابن الزبير، أبوجعفر أحمد: صلة الصلة، ت: أ.لاثر بروفنسال، المطبعة الاقتصادية، الرباط، ١٩٣٧.
- ابن سعيد المغربي: المغرب في حلى المغرب (جزآن)، ت: شوقي ضيف، ط٣، دار المعارف، القاهرة.
- ابن سعيد أبوالحسن: الغصون اليانعة في محاسن شعراء المئة السابعة، ت: تحقيق إبراهيم الابياري ط٢، دار المعارف،

القاهرة ١٩٥٤.
- ابن سعيد المغربي، أبوالحسن موسى: اختصار القدح المعلى في التاريخ المحلى، ت: إبراهيم الابياري، ط٢، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٨٠.
- ابن سهل الأندلسي: ديوان ابن سهل، تقديم: احسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٨٧.
- ابن شاكر، محمد الكتبي: فوات الوفيات والذيل عليها، ت: إحسان عباس (٥ أجزاء)، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.
- ابن شريفة، محمد: أبوالمطرف، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، المغرب، ١٩٦٦.
- أبويحيى الزجالي: أمثال العوام في الأندلس، ت: محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، المغرب، ١٩٧١.
- ابن شريفة، محمد: أبوتمام وأبوالطيب في أدب المغاربة، دار الغرب الإسلامي، ط١، لبنان١٩٨٦.
- ابن صاحب الصلاة، عبدالملك: تاريخ المن بالامامة، تأليف: عبدالهادي التازي، ط١، دار الأندلس للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٦٤.
- ابن عبدالملك المراكشي: الذيل والتكملة (في أجزاء عدة) السفر الأول بقسميه، ت: محمد بن شريفة، بيروت، السفر الرابع والخامس بقسميه والسادس، ت: احسان عباس، بيروت، ١٩٦٥، السفر الثامن بقسميه، ت: محمد بن شريفة، دار المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٨٤.
- ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار المغرب، ت: إحسان عباس، دار الثقافة، ط٣، لبنان، ١٩٨٣.
- ابن قنفد، أبوالعباس أحمد القسنطيني: الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية، ت: محمد الشاذلي النيفر وعبدالمجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٦٨.
- ابن قنفد، أبوالعباس أحمد القسنطيني: كتاب الوفيات، ت: عادل نويهض، ط٤، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣.
- ابن فرحون: الديباج المذهب، ، تأليف: محمد الأحمدي أبوالنور، دار التراث، القاهرة.
- ابن مراد، إبراهيم: مختارات من الشعر المغربي والأندلسي لم يسبق نشرها، دار الغرب الإسلامي، ط١، بيروت، ١٩٨٦.
- أبوالفضل محمد أحمد عبده: شرق الأندلس في عصر دولة الموحدين، رسالة جامعية مرقونة، جامعة الاسكندرية، كلية الآداب، قسم التاريخ، مصر، ١٩٨٠.
- أرسلان، شكيب: تاريخ غزوات العرب في فرنسا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط.
- البري أبوعبدالله: الجوهرة في نسب النبي (ص) وأصحابه العشرة، ت: محمد التونجي، ط١، منشورات دار الرفاعي، الرياض، ١٩٨٣.
- ابن ليون التجيبي: لمح السحر من روح الشعر وروح الشحر، رسالة جامعية، فاس١٩٨٤، ت: سعيد الأحرش، إشراف: د. عبدالسلام الهراس.
- التجيبي، القاسم بن يوسف السبتي: برنامج التجيبي، ت: عبدالحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ١٩٨١.
- الحميري محمد عبدالمنعم: الروض المعطار، ت: إحسان عباس، مكتبة لبنان، ط٢، لبنان، ١٩٨٤.
- الزركلي، خير الدين: الإعلام، دار العلم للملايين، ط٥، لبنان، ١٩٨٠.
- سيسالم، عصام سالم: جزر الأندلس المنسية، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٨٤.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: بغية الوعاة في طبقة اللغويين والنحاة، ت: محمد أبوالفضل إبراهيم (جزان) مطبعة عيسى الباجي الحلبي وشركاه، ط١، القاهرة، ١٩٦٤.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك: الوافي بالوفيات، عناية: بيرندر انكه، دار نشر فرانز شتاينز بفيسبادن، ١٧٩.
- الضبي، أحمد بن يحيى بن عميرة: بغية الملتمس في تاريخ أهل الأندلس، تأليف: ف. كوديز، مطبعة روخس، مجريط، ١٨٨٥.
- العروسي، محمد المطوي: السلطنة الحفصية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦.
- عنان محمد عبدالله: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٦٤.
- الغبريني، أبوالعباس أحمد: عنوان الدراية، ت: عادل نويهض، منشوات لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٦٩.
- الكتاني عبدالحي: فهرس الفهارس والإثبات، بعناية: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٢.
- كحالة، عمر رضا: معجم المؤلفين، مطبعة الشرقي، دمشق، ١٩٥٩.
- لباب الألباب في نظم الشعراء ونثر الكتاب، مخطوط الاسكوريال، رقم ٥٢٠.
- مجموعة من الأساتذة: في النهضة والتراكم، دراسة في تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة للأستاذ: محمد المنوني، دار توبقال للنشر، ط١، الدار البيضاء، ١٩٨٦.

- المراكشي عبدالواحد: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ت: محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، ط٧، الدارالبيضاء، ١٩٧٨.
- المقرى، أحمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨.
- المقرى، أحمد أبوالعباس: أزهار الرياض في أخبار عياض، ت: مصطفى السقا، إبراهيم الابياري، عبدالحفيظ شلبي (٣ أجزاء)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دمشق ١٩٦٤، (١٩٣٩-١٩٤٢).
- الناصري، أبوالعباس أحمد: الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى، مطبعة دار الكتب المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٣٣.

شعرية عنوان كتاب الساق على الساق في ماهو الفارياق

د. محمد الهادي المطوي*

لقد بات معروفا اليوم مع النقد الحديث ومنذ نشأة الشكلية والبنيوية - وخصوصا مع علم النص وعلم العلامات - أن تحليل العنوان له أهمية بالغة لما له - من حيث هو نص صغير - من وظائف شكلية جمالية ودلالية تعد مدخلا لنص كبير كثيراً مايشبهونه بالجسد رأسه هو العنوان، أو يعتبرونه - من منظور علم العلامات - علامة أو علامات لغوية مما يعطيه دوراً علامياً مهماً، ودلالياً أساسياً بالنسبة إلى النص الذي يتصدره ويتوّجه.

وأمام مايثيره العنوان من إشكاليات وقضايا وجدنا أعلاما من النقاد والعلماء يولونه كل اهتمامهم حد التخصص فيه، وهو ما أنجز عنه ظهور علم جديد له أصوله ونظرياته ومناهجه هو «علم العنوان». من هؤلاء الأعلام نذكر كلود دوشيه، وليو هـ.هوك، وجيرار جينيت الذي خصه بفصل في كتابه «عتبات»(١) درسه فيه من حيث هو نوع من أنواع التعالي النصي. هو موازي النص كما سبق بيانه(٢).

* جامعة تونس الأولى – معهد بورقيبة للغات الحية.

وقبل البحث في شعرية عنوان «كتاب الساق على الساق في ماهو الفارياق» لفارس الشدياق (١٨٠١-١٨٨٧) ودلالاته نرى ضرورة العودة إلى مصطلح «عنوان» ودرسه لغويا واصطلاحياً.

في لسان العرب ورد في مدخل (عنا) مايلي:

«وعنوان الكتاب: مشتق في ماذكروا من المعنى، وفيه لغات: عنونت وعنيت وعننت... قال ابن سيده: العُنوان والعِنوان سمة الكتاب، وعنونه عنونة وعنوانا وعنّاه، كلاهما: وسمه بالعنوان. وقال أيضا: والعُنيان سمة الكتاب... (و) قال ابن سيده: وفي جبهته عنوان من كثرة السجود أي أثر، حكاه اللحياني».

وفي المنجد: عنوان الكتاب: سمته وديباجته. وعنوان كل شيء: هو ما دلّك من ظاهره على باطنه. يقولون: الظاهر عنوان الباطن أي دليله. وعنوان الرسالة في اصطلاح الكتاب: ما كتب على ظهرها، أو على غلافها من اسم الشخص الذي كتب إليه، ولقبه ومحل إقامته.

وفي المعجم الوسيط: عنوان الكتاب: ما يستدل به على غيره.

وما يعنينا من هذه الشروح هو: السمة، والديباجة، والدليل. فالسمة تشير إلى أن عنوان الكتاب هو علامته التي بها يعرف وإليه يشار دون غيره من الكتب.

وأما الديباجة فلها معنى أوسع إذ تشير إلى فاتحة الكتاب، لذلك يقال: ديباجة الكتاب أي فاتحته، ومن الواضح أن العنوان هو أول مايفتتح به الكتاب وقد ورد في المعاجم أن الفاتحة من كل شيء هي أوله.

وأما المعنى الثالث، وهو الدليل، فباعتبار العنوان ظاهراً هو يدل على باطن الكتاب ومحتواه.

وإذا بحثنا عن مفهوم العنوان في الآداب الأجنبية كالفرنسية مثلا، وفيها هو مشتق من «تيتولوس» اللاتينية، فإننا نجده، كما ورد في معجم «ڤرادوس» يدل في أغلب الحالات على محتوى الأثر سواء بطريقة حسية، أو مجردة، أو مجازية(٣).

ويعرفه ليو هـ.هوك، وهو من مؤسسي علم العنوان الحديث بأنه «مجموعة العلامات اللسانية(...) التي يمكن أن تدرج على رأس نص لتحدده، وتدل على محتواه العام، وتُغري الجمهور المقصود»(٤) بقراءته.

وبناء على هذا التعريف، وهو تعريف وظيفي كما هو واضح، نستنتج أن العنوان هو عبارة عن رسالة لغوية تعرف بهوية النص، وتحدد مضمونه، وتجذب القارئ إليه وتغويه به.

ونظراً إلى أهمية العنوان فإن وضعه يخضع لاعتبارات عدة تشير كلها إلى حرية المؤلف في وضع عنوانه واختيار مايراه، أدل على مايكتب، لكن هذه الحرية مقيدة أساسا وبدرجة أولى بكفاءة العنوان على جذب القارئ وإغرائه بقراءة النص. وهذا ما أدى بالمؤلفين إلى التروي في اختيار عناوين نصوصهم والاهتمام بها موقعيا وتركيبياً وجماليا وتجارياً ودلالياً.

أما موقعياً فإن العنوان، وبعد ظهور الطباعة بالتحديد في القرن السادس عشر، أصبح يحتل حيزاً مستقلاً في صفحة خاصة بعد أن كان يوضع مع اسم المؤلف وتاريخ التأليف في مقدمة الكتاب أو في آخره، أو فيهما معاً. كما يرد إلى جانب ذلك أحياناً مضمناً في المتن أو مشاراً إليه بكلمات أو بعبارات توحي بمعناه. وهذه الصفحة تسمى صفحة العنوان، وغالباً ما كانت تحتل مانسميه اليوم «الغلاف»[5]. ثم، ولضياع الغلاف، وضع العنوان أيضا في صفحة داخلية كما نشاهد اليوم. وقد أضيف إلى كل هذا، وبين الغلاف وصفحة العنوان، صفحة أخرى تحمل العنوان فقط دون المؤلف وتاريخ النشر ومكانه. وهو المعروف لدى الناشرين بالعنوان المزيف، وعادة ما يكون بعد صفحة صمّاء بينه وبين الغلاف. وكل هذا أدى في الحقيقة إلى ظهور عناوين عدة اختلف في تسميتها بين الباحثين. وفيمايلي مختلف هذه العناوين اعتمادا على جينيت ماعدا الأول الذي لم يذكره:

- العنوان المزيف: ويكون اختصاراً أو ترديداً لعنوان الكتاب الحقيقي، ووظيفته تأكيد وتعزيز له. ومكانه كما قلنا في صفحة مستقلة قبل صفحة العنوان.

العنوان: وهو العنوان الحقيقي أو الأساسي أو الأصلي وسنقتصر إذا آمنّا اللبس على مصطلح عنوان فقط.

- العنوان الفرعي، وسماه دوشي: العنوان الثاني، وليوهوك: العنوان الثانوي.

- الإشارة الشكلية: ويقصد بها جينيت الشكل أو الجنس الأدبي للكتاب من شعر، أو قصة، أو غيرهما. ومن الأجدر أن يسمى عندئذ العنوان الشكلي... إلخ.

وأما تركيبياً فيتراوح وضع العنوان لدى المؤلفين بين الجملة أو الجمل، اسمية كانت أو فعلية، والتركيب الجزئي، والاسم علماً كان أو شيئاً، أو ظرفاً مكانياً أو زمانياً، أو صفة، أو حرفاً أحياناً، وفي حالات نادرة مثل عنوان ديوان أنسي الحاج «لن»، وهو ما يضع في الاعتبار أن العنوان قد يطول، وقد يقصر حسب ما يراه المؤلف.

وأما جماليا فإن العنوان، وبعد ظهور الطباعة كما قلنا، أصبح يُعد نصاً مكتوباً، أي بصرياً يتطلب جماليات خاصة من حيث التركيب وإبراز حروفه وكتاباته بخطوط مختلفة إذا كان العنوان يشتمل على عناوين عدة مثل: المزيف، والحقيقي، والثانوي، وغيرها، كما أننا قد نجد في نصه جماليات إيقاعية وبيانية مثل السجع، والتصوير، وغير ذلك.

وأما تجارياً فيتعلق بتوظيف العنوان لترويج الكتاب وإغراء الجمهور باقتنائه وقراءته. لذلك نجده يعتمد على العديد من المظاهر الاقتصادية والجمالية والعلوم مثل علم النفس، والفنون مثل فنون الإعلام والاتصال والإخراج والكتابة والرسم والتلوين وغيرها[6]. فكم من كتاب كان عنوانه وراء كساده، وآخر وراء رواجه.

وأما دلاليا فقد تكون دلالة العنوان ذاتية مباشرة تحيل إلى شخصية من شخصيات النص عادة ماتكون البطل، أو إلى المكان، أو الزمان، أو إلى أحداث، أو إلى اتجاهات فكرية وسياسية واجتماعية وغيرها، أو إلى أساطير موظفة في النص أو محالا عليها، أو تكون هذه الدلالة غير مباشرة إذا ورد العنوان رمزيا استعارياً [7] مما يدعو القارىء إلى التأويل لأن «العنوان - كما قال روبرتو إيكو - هو للأسف منذ اللحظة التي نضعه فيها مفتاح تأويلي» [8]، أو تومىء إلى «أمر غائب» في النص على القارىء أن يبحث عنه فيه لاكتشاف «البنية المولدة للدلالة والجديرة بأولية التحليل». وكل هذه الجوانب الدلالية تشير إلى «أن اختيار العنصر الموجه للدلالة يمثل تحدياً واضحاً للمحلل واختباراً لمدى إصابته[9]».

ونستنتج مما مر أن للعنوان كما قلنا أهمية الأبعاد بالنسبة إلى النص/ الكتاب. وهذا يعني أن له - من حيث هو مادة كلامية وأدبية، أو نص صغير - وظيفة أو وظائف تتعدد بتعدد عناصر جهاز الكلام الستة حسب الخطاطة التي وضعها اللساني رومان ياكبسون في هذه الخطاطة، وإن كانت تعد اليوم كلاسيكية، نجد أن وظائف الكلام هي نتاج طبيعي لعناصر الكلام الستة. وهذه هي الوظائف في توالدها من عناصرها:

– السياق: ووظيفته هي وظيفة مرجعية أي إخبارية عما في المرجع من أشياء وموجودات يرمز إليها باللغة.

– المرسل/الباث: وعنه تنشأ الوظيفة التعبيرية أو الانفعالية.

– الرسالة: والوظيفة إنشائية أو جمالية.

– المرسل إليه/المتلقي: والوظيفة إفهامية.

– الصلة: والوظيفة انتباهية.

– السنن:والوظيفة معجمية، أو ما وراء لغوية التي يتحقق بها التفاهم بين المرسل والمرسل إليه(١٠).

من الواضح إذن أن هذه الوظائف يمكن استخلاصها منفردة أو مجتمعة من عنوان النص باعتباره كلاما أو رسالة أدبية، غير أن ما يشتمل عليه العنوان من طبيعة وخصوصيات ذاتية جعلت الباحثين يفردونه بوظائف تأخذ أبعادا تبدو خاصة به كما تتخذ توصيفات وتسميات أخرى. من ذلك ماقام به جيرار جينيت حيث حصر وظائف العنوان في أربع هي التالية:

الأولى: وظيفة تعيين وتحديد لهوية النص، وتبدو إجبارية، ولكن دون انفصال عن الوظائف الأخرى.

والثانية: هي الوظيفة الوصفية. وتقوم على وصف النص أو العنوان بإحدى خصائصه الموضوعية أو الشكلية. وتكون مختلطة أو مبهمة حسب اختيار المرسل للعلامات الحاملة لهذه الوصفية الجزئية والمنتقاة دائما، وحسب ما يقوم به المرسل إليه من تأويل يبدو غالبا افتراضا حول حوافز المرسل. وهي وظيفة لا مفر منها.

والثالثة: الوظيفة الدلالية الضمنية أو المصاحبة. وهي ترتبط، بقصد من المؤلف أو بغير قصد، بالوظيفة الثانية، وهي أيضا تبدو لا مفر منها لأن كل عنوان، مثل أي ملفوظ بعامة، له طريقته في الوجود، أو إذا شئنا، أسلوبه. حتى الأقل بساطة فإن الدلالة الضمنية فيه تكون أيضا بسيطة أو زهيدة... ولما كان من المبالغة أن نسمي وظيفة دلالية ضمنية هي غير مقصودة من المؤلف دائما فلاشك أنه من المستحسن عندئذ أن نتحدث عن قيمة ضمنية أو مصاحبة.

والرابعة: هي الوظيفة الإغرائية، وهي وظيفة مشكوك في نجاعتها. وترتبط إذا كانت حاضرة بالثالثة والثانية، وكذلك إذا كانت غائبة أيضا. والأجدر أن نقول إنها حاضرة دائما، إيجابية أو سلبية أو منعدمة حسب المتلقين الذين لا يمتثلون دائما للفكرة التي يكونها المرسل لنفسه عن المرسل إليه(١١).

ترى، وبعد هذا المدخل التنظيري، ماهــو حظ عنوان كتاب الساق على الســاق من الشعرية، وما يمكننا أن نستفيده منه من حيث هـو نص موازٍ، وهو أول ما يعترض القارىء لدى ممارسته للساق على الساق؟

وللإجابة عن هذا التساؤل وإعطاء صورة عن مكونات شعرية عنوان كتاب الساق نذكر أولا: أن هذا العنوان قد ورد باللغتين العربية والفرنسية مما يجعله عناوين لا عنوانا واحدا. وهذا تفصيلها:

I- العنوان العربي

يشتمل هذا العنوان على مايلي:

- العنوان المزيّف: «كتاب الساق على الساق في ماهو الفارياق». وقد كتب في وسط الصفحة ببنط سميك لكنه أصغر من العنوان الحقيقي في الورقة التالية. وهذا العنوان وزع على أسطر ثلاثة ضمت أطرافا ثلاثة هي: كتاب، الساق على الساق، في ماهو الفارياق.

- العنوان الحقيقي، وكتب في أعلى الصفحة ببنط غليظ:

«كتاب الساق على الساق في ما هو الفارياق»

- العنوان الثانوي، أو الفرعي، أو البديل:

أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام

- اسم المؤلف:

تأليف العبد الفقير إلى ربه الرزاق فارس بن يوسف الشدياق

- الديباجة (الإبيغراف):

تأليف زيد وهند في زمانك ذا   أشهى إلى الناس من تأليف سفرين
ودرس ثورين قد شُدا إلى قرن   أقنى وأنفع من تدريس حَبرين

- الناشر وتاريخ النشر ومكانه:

«طبعه بنفقته الفقير إلى رحمة ربه الموقّى رافائيل كحلا الدمشقي. وذلك في مدينة باريس المحمية سنة ١٨٥٥ م ١٢٧٠ هـ».

II- العنوان الفرنسي

ويشتمل بعد الترجمة على ما يلي:

- العنوان الحقيقي: حياة الفارياق ومغامراته.

- العنوان الثانوي، أو الفرعي، أو البديل: علاقة رحلاته مع ملاحظاته النقدية حول العرب والشعوب الأخرى.

- اسم المؤلف: فارس الشدياق.

- مكان النشر: باريس.

وقد فصل بينه وبين اسم المؤلف بعلامة زخرفية.

- اسم الموزع وعنوانه وفروعه:

بنيامين دوبرا. مكتبة المعهد، ودار الكتب الملكية، والشركات الآسيوية بباريس ولندرة، ومدارس، وكلكوتا..، إلخ. نهج كلواتر - سان بونوا، عدد ٧.

- تاريخ النشر: ١٩٥٥.

فما هي مكونات شعرية هذه العناوين من عربية وفرنسية؟ هذا ما سنراه فيما يلي من دراستنا للعناوين العربية أولا، ثم الفرنسية ثانيا.

العنوان العربي

يتألف العنوان العربي - كما مر بنا - من عناصر عدة أو من عناوين عدة إذا شئنا التدقيق: مزيف، وحقيقي، وثانوي، وعناصر أخرى سنراها عند التحليل. وفي دراستنا هذه سنتجاوز

العنوان المزيف لأنه موجود في الجزء الأول من الحقيقي الذي ستغنينا دراستنا له عن دراسة المزيف. وفيما يلي دراسة العنوان العربي وعناصره.

العنوان الحقيقي

«كتاب الساق على الساق في ما هو الفارياق».

إن أول ما يلفت انتباه القارىء، وهو يتأمل هذا العنوان كما ورد بالكتاب، هو أنه كتب بخط مغربي ذي بنط سميك مما يدل على حضور الجالية المغربية ثقافيا في باريس، مع أنه كان بمستطاع الشدياق أن يكتبه بخط مشرقي إذ كان يجيد الخط حتى إنه اشتغل في صباه بنسخ الكتب للأمير حيدر الشهابي من أمراء الدروز في جبل لبنان[١٢].

وبعد هذه الملاحظة الجمالية نذكر أن العنوان الذي ندرس يتركب من مكونات عدة هي التالية:

كتاب

يلاحظ القارىء أن الشدياق أفرد لفظ «كتاب» من العنوان جاعلا إياه في أعلى الصفحة ووسط السطر مما يشير إلى أنه رمى - فضلا عن الغاية الجمالية بتوجيه سمة التناسق - إلى وظيفة دلالية. ولتوضيح هذه الوظيفة لابد لنا من الحفر في علامة «كتاب»، وتفكيك معانيها المعجمية أولا.

في لسان العرب ورد مايلي: «كتب الشيء خطه، وكتب السقاء، والمزادة والقربة: خرزه بسيرين». كما ورد فيه نقلا عن شمر قوله: «كل ما ذكر في الكتب قريب بعضه من بعضه وإنما هوجمعك بين الشيئين». فالكتابة بهذا المعنى هي مطلق الجمع بين شيء وآخر، وبالمعنى الذي نبحث فيه هي الجمع بين حرف وآخر، وجملة وأخرى، وفقرة وأخرى، وورقة وأخرى، مما يوحي بمعنى الجمع والضم والنسج والتأليف وغيرها من المعاني المتعلقة بهذا الحقل.

وللشدياق تعليل نعده منطقيا حول أصل هذه الاستعمالات كان قد ذكره في معجمه «سر الليال في القلب والإبدال»[١٣]، وأعاده في «الجاسوس على القاموس» بصياغة أدق وذلك لما نقد ما وجده في القواميس العربية من الخلل عند تقديمها في التركيب المجاز على الحقيقة، أو العدول عن تفسير الألفاظ بحسب أصل وضعها ضاربا لذلك مثال لفظة «كتب» التي تشرحها المعاجم بما يدل على ماهو معروف منها في قولنا كتب الكتاب أي خطه، وذلك في قوله: «مع أن أصل الكتب في

اللغة للسقاء. يقال كتب السقاء أي خرزه بسيرين. وهو من معنى الضم والجمع، ومنه الكتيبة للجيش. ثم نقل هذا المعنى إلى كتب الكتاب، وحقيقة معناه ضم حرف إلى آخر. وإنما قلت إن أصل الكتب للسقاء لأن العرب عرفت السقاء واحتاجت إلى الشرب منه، وإلى إصلاحه قبل أن تعرف الكتابة. ولو عرفت ما للقربة من الأسماء والصفات لهزك العجب. وكذلك قرأ فإ ن أصل معناه الجمع والضم، وهو في المعتل أيضا. يقال قرأ الشيء أي جمعه وضمه، ومنه أقراء الشعر أي أنواعه وأنحاؤه، وقرى الماء في الحوض إذا جمعه، ومنه القرية»[١٤].

وفي الاصطلاح ورد في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي أن «الكتاب لغة اسم للمكتوب. والفرق بينه وبين الرسالة بالكمال فيه، وعدمه في الرسالة»[١٥].

ويذكر التهانوي أيضا ما يتعلق ببنية الكتاب فيرى أنه «في اصطلاح المصنفين يطلق على طائفة من ألفاظ دالة على مسائل مخصوصة من جنس واحد تحته في الغالب. إما الأبواب الدالة على الأنواع منها، وإما الفصول الدالة على الأصناف. وإما غيرها. وقد يستعمل كل من الأبواب والفصول مكان الآخر. هكذا في جامع الرموز وشرح المنهاج».

غير أننا نجد هذا الإطلاق العام لمصطلح الكتاب يقابله إطلاق خاص. فقد غلب إطلاقه عند المسلمين على القرآن، وفي هذا يقول التهانوي: «وكما يطلق في الشرع على مجموع القرآن كذلك يطلق على كل جزء منه». وكذلك أطلق في عرف أهل العربية على الكتاب الذي ألفه سيبويه (١٤٠/٧٥٧-١٨٠/٧٩٦) في النحو حتى صار يعرف باسم «كتاب سيبويه» أو «الكتاب». وفي الإطلاقين نلاحظ أنه يرد معرفاً بالإضافة، أو بالألف واللام حتى لكأنه علم عليهما.

وفي تعريف منظمة التربية والثقافة والعلوم (اليونسكو) الكتاب هو «نشرة غير دورية، مطبوعة على الأقل في تسع وأربعين صفحة دون اعتبار صفحات الغلاف، ومنشورة في مصر أو قطر، ومعروضة للجمهور»[١٦].

أما إسكاربيت فيعرف الكتاب، اعتمادا على محتواه وما يقدمه من معارف للإنسانية عبر مختلف الأجيال والأزمان، بأنه «لكونه صغير الحجم وله محتوى ثقافي وشكلي ذو كثافة عالية، ولكونه يتداول بيسر من يد إلى أخرى، وتنسخ منه نسخ كثيرة، فهو الأداة الأسهل التي تكون قادرة، انطلاقا من نقطة معينة، على تحرير طائفة من الأصوات والصور والعواطف والأفكار

والمواد الإعلامية، بفتح أبواب الزمن والفضاء لها، ثم إذا ضممنا هذا الكتاب إلى كتب أخرى فإنه يكون قادرا على إعادة تكثيف هذه المعطيات المنشورة إلى حشد من النقاط الأخرى المنتشرة عبر القرون والقارات، في تقليبات لا نهائية مختلف بعضها عن بعضها الآخر»(١٧).

تلك هي تعريفات الكتاب قديما وحديثا. فما كان هدف الشدياق من إطلاق لفظ كتاب على أثره «الساق على الساق»؟

وللجواب عن هذا السؤال نلاحظ أولا أن الشدياق قد استعمل لفظ كتاب لغير الساق كما في قوله في التنبيه «كتاب المزهر»(٦٥)، وفي قوله «كتاب الزبور» (ك١ ف١)، كما أطلقها في التنبيه نفسه على أحد كتبه وهو «منتهى العجب في خصائص لغة العرب»(٦٥). أما للدلالة على الساق فقد استعمل لفظ كتاب في العنوان نكرة، ولا يكتسب التعريف إلا بإضافته إلى اسمه وهو «الساق على الساق في ما هو الفارياق». وفي هذا إشارة إلى أن لفظة كتاب، لولا الإضافة، وردت عامة لا خاصة. وما يدل على ذلك أيضا هو ترددها بهذا الاستعمال سواء في النصوص الموازية كالإهداء والفاتحة، والتنبيه، وحتى في مقدمة الناشر، أو في متن الكتاب. كما أنها وردت نكرة من دون إضافة ومعرفة بالألف واللام «الكتاب»(١٧٠) و(٥١٤)، ومنسوبة في الفاتحة إلى ضمير المتكلم «كتابي»، ومصغرة في قوله «كتيّبي هذا» في أول الفصل الأول(٧٧). وهو تصغير للتعظيم لا للتحقير كما قد يظن لأنه سيقول بعد: «هذا المشتمل على أربعة كتب» (٧٧)، كما سيقول في آخر فصل منه: «تأليف كبير الحجم مثل هذا»(٦٤٩).

غير أن ما يلفت النظر في هذه الاستعمالات هو أن لفظ كتاب ورد في العنوان للدلالة على الكل. كما ورد في المتن للدلالة عليه وعلى أي كتاب من كتبه الأربعة كقوله: «قد ألقيت عنّي والحمد لله الكتاب الأول، وأرحت يافوخي من حمله. وما كدت أصدّق أن أصل إلى الثاني....» (ك٢، ف١). وهذا تقليد معروف في الثقافة العربية الإسلامية وقد رأينا عند التهانوي كيف يطلق على القرآن كله أو على جزء منه. ومن الملاحظ أن الكتب العربية التي اشتملت على لفظ كتاب في عناوينها كما هو الحال في كتاب الساق على الساق هي كثيرة. وتكفينا العودة إلى موسوعات المؤلفات العربية للتأكد من ذلك.

ومما يستنتج من لفظة «كتاب» كذلك أن «كتاب الساق على الساق» هو من جنس الكتابة لا من جنس الشفوية، حتى وإن وردت فيه علامات كثيرة على شفويته مثل الحوار، والخطاب الموجه إلى

القارئ، والطباعة، وغيرها. وما يؤكد لنا ذلك أكثر أنه استعمل فيه مرادف الكتابة وهو «الإنشاء» كما ورد في قوله: «حتى عاد إليّ نشاطي فاستأنفت الإنشاء (ك، ف١). وهذا ما يحتم على الدارس أن يدرسه من حيث هو أثر مكتوب أولا، وشفوي في مرحلة ثانية، لأن الشفوية هي التي تمكننا أكثر من فهم عالم الكتابة فهما أفضل باعتبارها تقنية بصرية تقوم على نظام شفري من العلامات البصرية التي يستطيع الكاتب بوساطتها أن يقرر الكلمات الدقيقة التي سوف يولّدها القارئ من النص. وهذا هو ما نعنيه عادة اليوم بالكتابة في معناها الدقيق»[١٨].

الساق

للبحث عن الدلالة المعجمية لهذه العلامة اللغوية سنعتمد على القاموس المحيط لأنه باعتراف الشدياق لم يكن له من مرجع سواه ساعة تأليفه الساق. وفيه وردت المعاني التالية:

- «الساق: ما بين الكعب والركبة، وساق الشجرة: جذعها.

- ويوم يكشف عن ساق: عن شدة. [والمقصود أن كشف الساق يكون كالتشمير عن الساعد عند الشدائد]

والتفت الساق بالساق: آخر شدة الدنيا بأول شدة الآخرة، يذكرون الساق: إذا أرادوا شدة الأمر والإخبار عن هوله.

- وولدت ثلاثة بنين على ساق: متتابعة لا جارية بينهم».

ونستنتج من هذه الدلالات أن للساق ثلاثة معان هي التالية: الأول: عضو من أعضاء جسد الإنسان، وقياسا عليه ما يشبهه في الشجر. والثاني: الأمر الشديد، أي الشدة. والثالث: التتابع. فما هو المعنى الذي قصده الشدياق في عنوانه؟

وللجواب عن ذلك يتعين علينا أن نستقصي ما ورد لهذا اللفظ في الكتاب من استعمالات، سواء كان استعمالها مفردا، أو مركبا تركيبا تكراريا. من النوع الأول ورد مايلي:

- في الفصل الحادي عشر من الكتاب الأول جاء عند الحديث عن تعلّم الفارياق دروس النحو مع أميرين درزيين: «ثم إن التلميذ النجيب (أحد الأميرين) استمر يقرأ على شيخه الأديب في النحو حتى وصل إلى باب الفاعل والمفعول فاعترض على أن الفاعل يكون مرفوعا والمفعول

منصوبا. وقال: هذا الاصطلاح فاسد لأن الفاعل إذا كان مرفوعا كان الذي عمل فيه الرفع آخر. والحال أنه هو العامل. وبيانه أنّا نرى الفاعل في البناء يرفع الحجر وغيره على كتفه، فالحجر هو المرفوع والفاعل رافع، وكذلك فاعل الـ.....فإنه هو الذي يرفع الساق. فقال له المعلم: مه، مه، لقد أفحشت» (١٣٣).

وفي الفصل الثاني عشر من الكتاب الأول: الساق المجدولة (١٣٧).

- وفي الفصل الثاني من الكتاب الثالث، وهو بعنوان «في العشق والزواج»، ورد له قوله: «فأما الطِّرف الشَّنِق فإنه لا يرسل الساق إلا ممسكا ساقا» (٣٩٧)[١٩].

وأما ما ورد من النوع الثاني فنذكر منه مايلي:

- في الفصل الرابع من الكتاب الثالث ورد قوله: «الفراش، الضم، العناق، الساق على الساق» (٤٢٢).

- وفي خاتمة الفصل الأخير من الكتاب الرابع، وهو آخر الكتاب، ورد له قوله عن الفارياق: «هذا ما انتهى إلينا من أخبار الفارياق مما أفضى الآن إيداعه بطون الأوراق. فمن شاء أن يدعو له أو عليه فجزاؤه يوم تلتف الساق بالساق. ويقال إلى ربك يومئذ المساق» (٦٨٥). وفيه اقتباس من الآية القرآنية التاسعة والعشرين من سورة القيامة «والتفت الساق بالساق إلى ربك يومئذ المساق».

من هذه الاستعمالات يتبين لنا أن الساق قد استعملت في الكتاب بمعنى العضو البشري لكن بمعناها الحقيقي تارة وبمعنى مصاحب للدلالة الجنسية تارة أخرى. وهذا المعنى المصاحب هو الذي جعل كثيرا من الباحثين يرجحون أن لعنوان الساق دلالة جنسية. ومنهم المعلم بطرس البستاني الذي رأى أن الشدياق قد «عنونه العنوان الغريب الذي يستدل منه على مضمونه بالإفاضة في باب المجون»[٢٠]. ومما يؤيد هذا التخريج، فضلا عما في الكتاب من الجنس والمجون، استعماله الرجل بدل الساق للدلالة على هذا المعنى، وذلك في بيتين له من الشعر أوردهما في الفصل الثامن من الكتاب الأول وهما:

سر مضرب الأرض في طول وفي عرض ... تر النساء يبعن العِرْض كالعَرْضِ

بالرجـــل يصفقــن عنــد البيـــع لابيدٍ ... وكلُّ قاضٍ على تسجيله يمضي[٢١]

ولكن بعض الباحثين الآخرين لم يذهبوا في تخريج دلالة العنوان إلى هذه الدلالة الجنسية على الرغم من وجود ما يؤيدها في الكتاب، وإنما رأوا فيه معنى المتابعة وهو المعنى الذي أورده القاموس المحيط كما رأينا. ومن هؤلاء نجد علي شلق الذي رأى أن «الساق على الساق كناية عن الارتحال والسفر حيث يترادف ساقا المسافر كأن أحدهما على الآخر»[٢٢].

غير أننا – وإن كنا لا نرفض هذا التعليل – نرى رأيا آخر في تحليل ترادف الساقين، وهو أن الساق الأولى هي ساق السارد أي الراوي المؤلف، والساق الثانية هي ساق البطل الفارياق. وهذا الترتيب أوحاه إلينا الترتيب الزماني لأن ساق البطل أسبق من ساق الراوي، فالترادف إذن ليس كما ارتآه علي شلق بين ساقي المسافر للدلالة على الارتحال، خاصة إذا أتممنا العبارة الثانية، وهي «في ما هو الفارياق»، وإنما بين ساق المسافر وهو الفارياق وساق الراوي وراءه الذي كان يتابع حياة الفارياق، وهو عين ما أشار إليه الشدياق في قوله: «وقد نذرت على نفسي أن أمشي وراءه خطوة خطوة»[٢٣]. وفي تونس لدينا تعبير يؤدي هذا المعنى أداء دقيقا وهو: «ساقي ساقك» يقوله المرء لآخر عندما يعبّر له عن مصاحبته إياه وملازمته له عند المشي.

وبناء على هذا التخريج فإن ما ذكره هنري بيريس في تأويله للعنوان هو تأويل خاطىء وذلك لما رأى أن عبارة «الساق على الساق» إنما تشير إلى الوضع الذي يتخذه الحاكي عند جلوسه على مقعد لسرد حكاية ما[٢٤].

إن هذه الوضعية التي يتحدث عنها بيريس هي وضعية خاصة بالحاكي الغربي لا العربي الذي يجلس عادة على سجّاد أو حصير ويجتمع حوله الناس عندما يقوم بالحكي.

والمعنى الثالث للعنوان هو ذلك المعنى الذي لم يتفطن إليه أحد وهو معنى الشدة، على الرغم من وجوده في المعجم العربي والقرآن كما ورد في القاموس المحيط، وفي الآية التي اقتبسها الشدياق من سورة القيامة كما رأينا.

وما يجعلنا نميل إلى هذا المعنى، كما أن الارتحال لا نراه بعيدا عن معنى العنوان من حيث هو قصة، وفي القصة معنى المتابعة والارتحال وراء البطل، وهو أن الشدياق قد ردّ على أخيه طنوس الشدياق لاحتجاجه على استعماله هذا العنوان الذي أوّله فيما يبدو تأويلا جنسيا في رسالة جاء فيها قوله: «ليس هذا العنوان بمستنكر عند ذوي الأدب فإن الساق في اللغة بمعنى الشدة. فهل ينكر قوله في القرآن والتفت الساق بالساق»[٢٥].

وبهذا المعنى نرى أن العنوان يتمحّض للدلالة على الشدائد والمصائب التي عرفها البطل الفارياق، وهو نفسه المؤلف الشدياق، منذ امتحانه بمحنة أخيه أسعد حتى الموت على يدي زبانية المطران يوسف حبيش لما اعتنق المذهب الإنجيلي البروتستنتي بدل الماروني الكاثوليكي، وتهريب المبشرين الأمريكيين له من لبنان إلى مصر فمالطة، ثم سفره إلى انجلترا لترجمة الكتاب المقدس، وترحاله بين مالطة وتونس وانجلترا، وفرنسا، حيث عاش ظروفا صعبة وأياما حالكة بعد سفر زوجته عنه إلى إسلامبول، وألف كتاب الساق على الساق سنة ١٨٥٣.

وعلى الرغم من صلاحية هذا التأويل فإن لدينا تأويلا آخر نراه لا يقل وجاهة عن الأول. وهو أن العنوان يدل على الشدائد والمشاق التي لحقت المؤلف الشدياق للتعريف بالفارياق وتأليف كتاب عنه.

وما يرجح لدينا هذا التأويل هو أن الشدياق قد أشار في فاتحة الكتاب الشعرية والفصل الأول، وفي غيرهما من الكتاب إلى ما ناله عند التأليف من تعب وإرهاق وسهر حتى عدّ الفراغ من كل فصل ومن الكتاب كله راحة كبيرة. وللتدليل على ذلك يكفينا أن نذكر منه في الفاتحة قوله:

عانيت فيه من الزحير أجازك المولى عناء لا يكال جزيفا

وقوله:

سهر الليالي محكما تفصيله وهم رقود يحكمون جخيفا(٢٦)

وقوله في الفصل الأول من الكتاب الأول: «إني شرعت في تأليف كتيّبي هذا المشتمل على أربعة كتب في ليال راهصة ضاغطة أحوجتني إلى الجؤار قائما وقاعدا....»(٢٧).

وفي قوله أول الفصل العشرين، وهو آخر الكتاب الرابع من كتب الساق الأربعة: «أي فارياق، قد حان الفراق، فإن ذا آخر فصل من كتابي الذي أودعته من أخبارك ما أملّني والقارئين معي. ولو كنت علمت من قبل الأخذ فيه بأنك تكلّفني أن أبلغ عنك جميع أقوالك وأفعالك لما أدخلت رأسي في هذه الربقة، وتجشّمتُ هذه المشقة»(٢٨). وواضح ما في الكلمة الأخيرة من اتفاق في الدلالة بين المشقة والساق بمعنى الشدة.

وتأكيداً لهذا التخريج لا بأس أن نورد تفسير الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور للآية التي اقتبس منها الشدياق عنوانه. فقد رأى، بعد أن أورد معنى أول لقوله تعالى «والتفت الساق

بالساق» وهو لف ساقي المحتضر في ثوب الكفن، معنى آخر ذكره في قوله: «ويجوز أن يكون تمثيلا، فإن العرب يستعملون الساق مثلا في الشدة وجدَّ الأمر تمثيلا بساق الساعي أو الناهض لعمل عظيم: يقولون قامت الحرب على ساق... فمعنى والتفت الساق بالساق: طرأت مصيبة على مصيبة»(٢٩).

يتضح لنا إذن أن المعاني الثلاثة (الجنس والارتحال والشدة) صالحة لتأويل العنوان، لكن الثاني أقربها إلى جنس الساق الأدبي من حيث هو قصة رحلة حياة، والثالث أصدقها تعليلا مادام الشدياق نفسه هو الذي ذكره في الرد على أخيه لتوهمه تعليلا آخر لم يقصده فيما يبدو، ولعله يكون أكثر إصابة إذا فهمنا الشدة حسب التأويل الثاني الذي أوردناه.

- في ما هو الفارياق:

يتكون هذا التركيب من عناصر أربعة هي التالية: في، وما، وهو، والفارياق. فأما حرف الجر (في) فيفيد التعليل أو الغرض أو السبب. وبهذا يكون العنوان: الساق على الساق لعلة أو لغرض أو لسبب البحث عما هو الفارياق.

وأما (ما) فلما كانت مقطوعة عن حرف الجر (في) ومحذوفة الألف فهي ليست استفهامية، لأنها لو كانت كذلك كما هو معروف في كتب اللغة لوردت في عبارة الشدياق على هذه الصورة: فيم هو الفارياق؟

كما أن (ما) لما لم تكن ظرفية زمانية فإنها وردت مقطوعة عن (في) لأنها لو لم تكن كذلك لكتبت كما في قولنا: وفيما كنا جالسين دخل علينا صديقنا فلان...

واعتبارا مما سبق ومن القاعدة اللغوية التي ترى أن (ما) تقطع عن (في) إذا كانت اسمية والكلام خبرا (٣٠)، فإن (ما) في العنوان هي في موضع اسم الموصول (الذي) وصلته المبتدأ والخبر (هو الفارياق). والاسم وصلته مجرور بحرف (في). وإن كنا وجدنا من قال إن «ما الاسمية توصل بثلاثة أحرف وهي: من وعن وفي... وفي ما خلا ذلك تقطع»(٣١).

وقد يحتج على الشدياق بأنه استعمل (ما) للعاقل، وكان عليه أن يستعمل (من) عوضها. غير أن هذا الاحتجاج لا معنى له إذا علمنا أن مثل هذا الاستعمال مطرد في اللغة العربية كما في قوله

تعالى «أو ما ملكت أيمانكم» (الآية ٣ سورة النساء)، وفي قوله «فانكحوا ما طاب لكم من النساء» (الآية نفسها). وحتى إذا اعتبرنا أن هذه الآية خاصة بالرقيق والنساء وهم دون العقلاء من الرجال مرتبة اجتماعية في النظم الاجتماعية السابقة، فإن ما يبرر استعمال (ما) دون (من) هو أن الفارياق المحال إليه في العنوان، وإن كان حقيقي المرجع لكونه منحوتا من فارس الشدياق، هو شخصية تخييلية.

ومما يبرر مثل هذا الاستعمال كذلك فيما يبدو لنا ذلك الاستعمال الذي نجده في ذلك التساؤل الفلسفي «ماهو» والذي نحت منه الدال المنسوب «ماهية» وتعريفه «مابه الشيء هو هو»[٣٢]، والحقيقة، والكنه، والطبيعة.

وبهذا التخريج فإن «في ما هو الفارياق» ليست إلا «في ماهية الفارياق». وعندئذ يصبح العنوان «الساق على الساق في ماهية الفارياق» فيتمحض للدلالة على الشدائد والمشاق التي كونت شخصية الفارياق ونحتت ماهيته، أو التي لحقت بالراوي الذي كان يتابع الفارياق ليصف شخصيته، وما وقع له في حياته من أحداث وأتعاب جراء البحث عن ماهيته وتدوين أخباره.

وما يؤيد عندنا هذا التخريج قول الشدياق عن كتاب الساق في الفصل الأول من الكتاب الأول إنه «موضوع على قص أخباره (الفارياق) وعلم أحواله»، كما قال لمن اختلفوا في حقيقته: «فرأيت والحالة هذه من بعض ما يجب عليّ أن أعرف هؤلاء المختلفين فيه بحقيقة وجوده على ما فطر عليه»[٣٣].

وأما الفارياق، وهو اسم بطل كتاب الساق على الساق كما أطلقه الشدياق على الكتاب نفسه في مواضع عديدة من آثاره[٣٤]، فقد نحت من (فار) أول اسم فارس و(ياق) آخر لقبه الشدياق، ومنه أخذ الفارياقية اسما لزوجته كما سنرى عند تحليل الخطاب الروائي في متن الكتاب، والمعروف أن الشدياق من أبرز دعاة اعتماد النحت وسيلة من وسائل تنمية اللغة العربية[٣٥].

وفي اختيار هذا الاسم إشارة واضحة إلى أن الكتاب هو سيرة ذاتية موضوعها التعريف بحياة الفارياق. ولما كان اختيار هذا الاسم يعوض ضمير المتكلم، ضمير السيرة الذاتية عادة، وهو أيضا ضمير فن الرحلة، فإن الشدياق حقق بهذه الحيلة الفنية إيهام القارىء بأن كتابه ليس سيرة ذاتية من جهة، وأنه أقرب ما يكون إلى جنس الرواية من جهة ثانية، كما أنه بوضع الاسم

في العنوان قد أوحى للقارىء بالنوع أو الجنس الروائي فيه، وهو الرواية الشخصية تحديداً. هذا النوع الذي يعطي التعريف بشخصية البطل وماهيته وقصّ أخباره المحل الأول.

ومما يلاحظ في العنوان كذلك أنه جاء مسجعاً كما هو الحال في عناوين كتب التراث العربي خاصة في العصور التي انتشر فيها التصنع الأسلوبي، فحقق الشدياق بهذا الإجراء وظيفة إيقاعية وجمالية زيادة على وظيفته الابلاغية ليؤثر بها في القارىء ويغريه باقتناء الكتاب ومطالعته لعلمه بأن الذوق العربي في منتصف القرن التاسع عشر لايزال أميل ما يكون إلى هذا النوع من الأساليب في العنونة، وربما في كل عصر لأن السجع قد ارتبط بالأذن العربية والذائقة البيانية منذ القدم، ولا سبيل إلى التخلص من سحره وجاذبيته.

وما يؤكد هذا هو أن عنوان كتاب الساق على الساق قد أغرى بالنسج على منواله واحتذائه شكلا ومضمونا الصحفي المعروف والخطيب الأديب عبدالله النديم (١٢٦١/١٨٤٥. ١٣١٤/١٨٩٦)[٣٦] فألف كتابا سماه «الساق على الساق في مكابدة المشاق». وفيه نرى تلازم الساق بمعنى الشدة والمشقة مما يؤيد قول الشدياق السابق في أنه قصد من الساق الشدة لا المعنى الجنسي كما أُوّلت افتئاتا عليه وباطلا.

وأيا كان الأمر فإن هذا العنوان الذي اختاره الشدياق يبدو لنا لما حفّ به من غموض في التأويل قد حقق شرطا عبر عنه روبرتو إيكو بقوله: «ينبغي على العنوان أن يشوش الأفكار لا أن يسجلها»[٣٧] ولاشك أن هذا التشويش هو من براعة المؤلف وحسن مكره بقارئه، لأنه به سيبعث فيه المهمة للقراءة الجادة، والتأويل الحسن، والمشاركة في التأليف.

العنوان الثانوي

أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام

لقد اعتبرنا هذا العنوان ثانويا، وكنا سميناه كما مر العنوان الفرعي أو البديل، لأنه بدىء بأداة العطف «أو» التي تفيد إذا وقعت في الكلام الخبري التنويع وليس التخيير الذي لا يكون إلا إذا وقعت (أو) في جملة طلبية. ومن الواضح أن الشدياق أراد التنويع في عنوانه ليزيده تفسيرا ووضوحا خاصة لما حفّ به من غموض. وقد صدق حدسه هذا إذ اختلف الناس في تفسيره كما رأينا. ثم إن هذا الإجراء في وضع العنوان الثانوي هو إجراء معروف في الروايات الغربية ليكون

كما قلنا تفسيرا للأول. من ذلك نذكر بوكاتشيو الذي وضع تحت عنوان «الديكاميرون» عنوانا ثانويا هو: نوفيلاستوريا، أي قصة جديدة. هذا ولا يفوتنا أن نذكر أن الأداة «أو» قدوردت في سطر مستقل بين العنوان الحقيقي والعنوان الثانوي.

ويشتمل هذا العنوان الثانوي في قسمه الأول على أبعاد زمانية تستفاد من أيام وشهور وأعوام. وما يلاحظ أنها وردت جموعا للدلالة على الكثرة. كثرة المدة الزمانية التي استغرقها الفضاء الزماني لمتابعة أحوال الفارياق وقص أخباره. وهي في مجال الزمان الخارجي تقارب نصف قرن مع سنتين إذا اعتبرنا أن الفارياق ولد سنة ١٨٠١، وأنهى تأليف الساق أوائل سنة ١٩٥٣. ومن الواضح أن هذه المدة هي النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهي المدة التي بدأ العرب يعون فيها بضرورة النهضة والتقدم أمام تحديات الغرب وقوته التي بدأت تدك معاقلهم عسكريا في مصر باحتلال نابليون (١٧٩٨-١٨٠١)، وفي الجزائر التي احتلتها فرنسا سنة ١٨٣٠. هذا فضلا عن الغزو الاقتصادي والثقافي الذي تعرّض له العالم العربي قبل هذا القرن وبعده.

وأما تخصيص الأيام والشهور بالذكر مع الأعوام التي تتكون منها زمانيا، وكذلك الشهور التي هي في حساب الزمن جملة أيام، فلأن ما ورد في الساق قد يتعلق بما حدث في يوم أو في أكثر، شهرا كان أو سنة. لذلك كان لابد من هذا التخصيص، وخاصة أن الكتاب جاء في صورة مذكرات أو يوميات، ورحلة، وسيرة، وقصة كما ذكر في قوله: «قد نذرت على نفسي أن أمشي وراءه خطوة وأحاكيه في سيرته...»[٣٨]. ولا تكون هذه الخطى والمحاكاة إلا عبر المواقيت الزمانية المذكورة آنفا.

وأما القسم الثاني للعنوان الثانوي، فقد فصل بينه وبين القسم الأول ببياض حتى لكأنهما صدر وعجز لبيت شعري. ولعل للتسجيع دورا في ذلك. وهو في هذا يتابع ما ورد في العنوان الحقيقي من تسجيع أيضا: الساق - الفارياق، أعوام - أعجام. وبهذا حقق توازنا شكليا بين العنوانين الأصل والفرع أو البديل كما رأينا.

ويبدأ هذا القسم الثاني بلفظ: عجم، وهو كما في لسان العرب: «النقط بالسواد مثل التاء عليه نقطتان. يقال: أعجمت الحرف، والتعجيم مثله، وأعجم الكتاب وعجّمه: نقطة. قال ابن جني: أعجمت الكتاب أزلت استعجامه... ،واستعجم عليه الكلام: استبهم...» وفيه أيضا: «عجمت عوده أي بلوت أمره، وخبرت حاله».

ومن المعنيين نتبين أن «عَجْم» تفيد إزالة الإبهام والالتباس، كما تفيد الامتحان والاختبار. ولكن لا يتأتّى لنا معرفة المعنى المراد منه إلا بمعرفة المضاف إليه: عرب وأعجام.

والعرب والأعجام: هما اسمان لجنسين من الشعوب. أولهما العرب، وهم جنس سامي عرف منهم العرب البائدة. وقد انقرضوا في العصور الأولى، ومنهم عاد وثمود وطسم وجديس. ومن بقي منهم عُرفوا بالعرب العاربة. منهم بنو قحطان الذين سكنوا جنوب الجزيرة العربية وبنو عدنان، وهم نسل إسماعيل بن إبراهيم الذين سكنوا شمالها في الحجاز. وقد كانت لجميعهم في عصور الجاهلية حضارة مزدهرة خاصة في الجنوب. ولما جاء الإسلام توسعوا في الفتوحات وأنشؤوا حضارة عظيمة في آسيا وافريقيا وأوروبا (صقلية والأندلس) كانت السبب في النهضة الأوروبية الحديثة، ومنها في الحضارة العالمية.

وأما الأعجام - وهو اسم جمع مفرده عجمي أو أعجمي - فهم الجنس الثاني الوارد ذكره في التركيب السابق. سماهم العرب به لاستبهام كلامهم بالنسبة إلى فصاحتهم وبيانهم فيما يرون. وقد أطلقوه أولا تخصيصا على الفرس ثم عمّم على كل من كانوا من غير العرب لعجمة لسانهم. والواضح أن مراد الشدياق من الأعجام، وهو ما تدل عليه القرائن الزمانية والحضارية في كتاب الساق، هم الشعوب الأوروبية التي زارها واختلط بها وبحضارتها.

وأما إذا أخذنا التركيب كله: عجم العرب والأعجام فإن الشدياق قصد به أن كتابه هو وصف وبيان وتعريف بالعرب والأوروبيين، واختبار أحوالهم المعيشية والثقافية وغيرها من الظواهر الحضارية. ولاشك أن الشدياق قد هدف بهذه الموازنة بين العرب والأعجام إلى إبراز تقدم الأعجام وتخلف العرب وكأنه أراد أن يمتحن سر تخلف هؤلاء، وكذلك سر تقدم أولئك.

وهكذا نتبين أن كتاب الساق على الساق بهذا الجزء من تركيب العنوان الثانوي إنما هو كتاب حضاري لما اشتمل عليه من وصف وتحليل وبحث في طرق العيش والعادات والآداب والعلوم والمعارف والأديان، وإرادة التغلب على العوائق الطبيعية والبشرية. هو باختصار بحث في تخلف الشعوب وتقدمها، وصورة عن الصدام الحضاري، أو الدهشة الحضارية العربية، ودعوة صارخة إلى التمدن العربي والإيمان بالعلم ونور العقل والتحرر من سلطان التقاليد والجهل، والاستبداد، ومعانقة الحرية والتقدم والرقي. كما أنه دعوة الأعجام إلى ضرورة التفكير في

معالجة ما يتخبطون فيه من أمراض نفسية وروحية واجتماعية، وما سكنهم من مركبات الاستعلاء والتوسع الاستعماري مما يعد من أمراض التقدم إذا لم يحسن التخطيط له وينقّى من الجوانب الشريرة فيه.

المؤلف

إذا كانت العادة قد جرت لدى المؤلفين - إلا ما ندر ولأسباب مختلفة - أن يذكروا أسماءهم على تآليفهم أو في مقدماتها أو أواخرها فإننا نجدهم يختلفون في طريقة ذكرها طولا وقصرا، وكنًى وألقابا وأوصافاً. وما يهمنا من هذه الطرق هي الطريقة التي توخاها الشدياق وهي التالية كما أثبتها بعد العنوان الثانوي:

«تأليف العبد الفقير إلى ربه الرزاق فارس بن يوسف الشدياق».

في هذا النص تواجهنا أولا لفظة تأليف، وليس مؤلفه أو كاتبه أو واضعه أو غيرها من المصطلحات. ومنها نستفيد أنها تحمل شحنة دلالية مهمة بالنسبة إلى كل ما أطلقت عليه سواء بالنسبة إلى كتاب الساق خاصة أو لغيره عامة لأنها تشير أولا إلى طريقة الكتابة المستوحاة من مادة «ألف» من حيث هي تأليف وليست ترجمة أو اقتباسا أو شرحا... إلخ، وثانيا إلى أن لكل عملية تأليف لابد لها من مؤلف.

وإذا عدنا إلى المعنى الاشتقاقي لكلمة تأليف، وهي مصدر من الفعل المزيد ألّف، فإننا نجد مما يهمنا من معانيها في المجال الذي نبحث كما وردت في لسان العرب مايلي:

ألف العدد وآلفه: جعله آلفا.

وألفت بينهم تأليفا: إذا جمعت بينهم بعد تفرق.

وألفت الشيء تأليفا: إذا وصلت بعضه ببعض. ومنه تأليف الكتب.

وفي «معجم متن اللغة» لأحمد رضا نجد ما يلي:

ألفهم وبينهم: أوقع بينهم الألفة.

ألف الكتاب: جمع مسائله.

ألف الألف: كملها....... إلخ.

فالتأليف لغة يعني التكميل وإيقاع الألفة والجمع والوصل بين عناصر عدة يراد ضمّها وربط بعضها ببعض.

وأما في الاصطلاح فنورد ما عرفه به التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون، وقد جمع بينه وبين اللغوي في قوله:

«التأليف هو: لغة إيقاع الالف بين شيئين أو أكثر. وعُرفا مرادف التركيب، وهو جعل الأشياء بحيث يطلق عليه اسم الواحد. وقد يقال التأليف جمع أشياء متناسبة ويشعر به اشتقاقه من الألفة فهو أخص من التركيب... ويعلم من ذلك حدّ المؤلف فهو مرادف للمركب أو أخصّ منه»[٣٩].

ومما سبق من معنى «تأليف» لغة واصطلاحا يتبين لنا أن التأليف إنما هو تركيب عناصر منفصلة عديدة في كل متماسك حسب شروط معينة وأهداف مسبقة. ومن ثم فالتأليف هو «عمل تركيبي تتعاون في إتمامه عناصر لا تحصى من الثقافة، والتحصيل، والتأمل، والإحساس، والخيال»[٤٠].

وتوازيا مع هذين المصطلحين التأليف والتركيب نجد مصطلحات أخرى عديدة تبدو لنا ذات علاقة بالتأليف ولعلها تكون مراحل منه وهي الوضع والترتيب والتصنيف والصناعة والكتابة والابتكار والخلق والإنشاء والإبداع... إلخ. وكل هذه المصطلحات نجدها تشترك في معنى التأليف.

غير أن البحث فيها بتفصيل والمقارنة بينها وبين التأليف ليس هنا، أو لأنه يستحق دراسة مطولة عنها وعن التأليف وأنواعه وطرقه وغاياته وغيرها من هذه الإشكاليات التي شغلت الشدياق في الساق كثيرا مما يدل على أنه كان يعي بحدة إشكالية التأليف التي جابهته وقت تأليف الساق على الساق من حيث المضمون والشكل معا، وذلك لإحساسه أنه كان ينحت في التأليف شكلا جديدا على العرب استفاد فيه من الأشكال الغربية دون أن يتخلى تماما عن التراث العربي، لذلك كنا نراه يمزج بين الأسلوبين، وينقد في الوقت ذاته ما لا يعجبه منهما. وكأنه كان يريد أن يشتق لنفسه في التأليف منهجا خاصا وهو ما تحقق له فعلا لما جاء تأليفه للساق إبداعا لا نظير له في الأدب العربي قديمه حديثه.

إن انشغال الشدياق بالتأليف وما يتعلق به يشير ولاشك إلى البعد النهضوي الذي كان يقوم به باعتباره مثقفا وأديبا مؤلفا، لأن إشكالية التأليف في نظرنا هي إشكالية منهجية وإبداعية في الوقت ذاته. وما دامت على هذه الصفة فهي إشكالية حضارة وتقدم، ولا حضارة ولا تقدم من دون تأليف ممنهج، وفكر منظم، ووعي بطرق التفكير والكتابة والتأليف.

والبحث في هذه الإشكالية كما تصورها الشدياق قد يطول لو حاولنا استقصاء ما ذكره عنها في كتابه الساق على الساق لذلك سنرجىء النظر فيها إلى فصل الواصف النصي لعلاقته بها من حيث هونقد وصفي وتحليلي إجرائي لعملية التأليف والمؤلفات التي تناولها بالنقد والتعليق. أما الآن فلننتقل إلى البحث في مفهوم من قام بعملية التأليف (نعني المؤلف) الذي صرفنا عنه البحث اللغوي والاشتقاقي في مادة تأليف.

إن الملاحظة الأولى التي تجلب نظر القارىء مما سجله الشدياق عن مؤلف كتاب الساق تتمثل في الأوصاف التي قدم بها لاسمه وهي الواردة في قوله: «العبد الفقير إلى ربه الرزاق».

من هذا التركيب ودواله ندرك بالنسبة إلى المؤلف أي الشدياق أموراً مهمة عديدة تتعلق بتدينه وحالته الاجتماعية، ففي قوله «العبد» تأكيد على عبودية المؤلف وضعفه من حيث هو إنسان أمام القوة الإلهية التي دل عليها في مقابلة واضحة الدال «ربه» وهو الجزء الثاني في ثنائية الإنسان - الإله، وفي هذا إشارة واضحة إلى تدين المؤلف أي الشدياق ودينونته بإله قادر حكيم، الطاعة له واجبه، والخضوع متحتّم. وقد بين كل ذلك في الكتاب، لكن في عقلانية ورفض للتحجر والتقليد الأعمى الذي تفرضه المؤسسات الدينية وخاصة الكنيسة المارونية التي قتلت أخاه سجنا لتحرره في المسألة الدينية ورفضه سلطتها المتحكمة في قلوب المؤمنين، وتدخلها في علاقة العباد بربهم.

وأما في قوله «الفقير» فنقع على بيان لحالة المؤلف الاجتماعية. هذه الحالة التي تؤكدها المقابلة بين الفقير والرزاق، أو بين العبد الفقير وربه الرزاق. وهو ما يدل على أن المؤلف ينتظر من الله لا من العباد رزقا يسوقه له سواء من رواج كتابه الذي ألف، أو من غيره إن شاء له ذلك.

إن الحديث عن فقر الشدياق المؤلف وبؤسه لا يفي بهما إلا العودة إلى كتاب الساق على الساق حيث نعثر على صفحات دامعة وشكوى مريرة من الفقر والاحتياج والبطالة. وكيف لا يصور ذلك والكتاب هو وليد البؤس الذي عاشه في باريس إلى حد أنه كان يقتات من موائد من عاشرهم من الجالية السورية هناك، وصلاتهم وإعاناتهم.

ومما يستنتج كذلك من هذا التركيب الذي نحلل هو تلك الروح الإسلامية التي نجدها فيه، فهذا التركيب هو إسلامي. فيه محاكاة لأساليب المؤلفين المسلمين عند ذكر أسمائهم. ويتجلى ذلك في قوله: العبد، والفقير، وربه الرزاق.

ولتأكيد هذه الروح الإسلامية التي ورثها فيما يبدو من دراسته بالأزهر، ولعلها تشير إلى أنه أسلم قبل إقامته بتونس ١٩٥٧-١٩٥٩ بزمن طويل كما تؤكد بعض المصادر وإن لم يعلن ذلك صراحة[٤١]، نذكر مما سبق قوله: ربه الرزاق، فصيغة المبالغة الرزاق، وكذلك اسم فاعلها وهو اسم من أسماء الله الحسنى، كلتاهما وردت في القرآن، مرة واحدة للمبالغة وذلك في قوله تعالى: «إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين»(٥٨ سورة الذاريات)، وخمس مرات لاسم الفاعل المنسوب إلى الله مع الإضافة إلى خير كما في قوله: «وارزقنا وأنت خير الرازقين»(١١٤ سورة المائدة)، ومرة واحدة للمنسوب إلى غير الله لهذا لم تضف إلى خير، وذلك في قوله: «وجعلناكم فيها معايش ومن لستم له برازقين» (٢٠ سورة الحجر).

ومن وظائف دال الرزاق، فضلا عما سبق، أنه يؤدي وظيفة جمالية أسلوبيا، لأنها ستكون الطرف الأول من سجعة يكون الشدياق الآتي ذكره طرفها الثاني. وهكذا حقق تجاوبا فنيا بين العنوان الفرعي المسجع، وهذا النص الذي يتضمن التأليف والمؤلف. وهنا يتضح لنا تأثير التراث العربي في كتابة العناوين وغيرها مما يتصل بها. كل هذا على الرغم من سخرية الشدياق في متن الكتاب من السجع وكراهيته له، بل إن هذه الكراهية لم تصرفه عن التسجيع أحيانا وإدراج مقامة في الفصل الثالث عشر من كل كتاب من كتب الساق على الساق الأربعة.

إن هذا القسم الأول من نص التأليف يمثل اختصارا وإجمالا لما سيرد في الكتاب، ولا يمكن أن يستوعب أو يدرك إلا بالرجوع إلى فصوله وقراءته، فلنترك ذلك للقارىء نفسه لأن الإخبار عنه لا يغني عن الخبر ذاته، ولنشرع في البحث في القسم الثاني من نص التأليف وهو المتعلق بالمؤلف. فمن هو هذا المؤلف؟

في نص اسم المؤلف، وهو فارس بن يوسف الشدياق نجد-الاسم فارس، وسيتبنى اسم أحمد بعد إسلامه بتونس، كما نجد اسم الأب يوسف، ولقبه العائلي الشدياق.

فيما يتعلق بفارس – وهو المؤلف – تذكر المصادر أنه ولد بقرية الحدث قرب بيروت سنة ١٨٠١ بعد أربعة إخوة وهم طنوس ومنصور وأسعد وغالب، وقد مر في شبابه الباكر بحياة مضطربة لسوء أحوال لبنان السياسية أدت بوالده يوسف بن منصور إلى الموت لاجئا بدمشق بعد مشاركته في ثورة ضد الأمير بشير الشهابي (١٧٦٧-١٨٥٠)، ولسيطرة رجال الدين وتعصبهم الذي أدى كما مر بأخيه أسعد (١٧٩٨-١٨٣٢) إلى الموت سجينا بعد تعذيب دام ست سنوات في حجرة مبنية لأنه اعتنق المذهب الإنجيلي البروتستنتي بدل الماروني الكاثوليكي الذي كان وقتها سائدا في لبنان.

وكانت هذه الحادثة هي سبب تهريب الإنجيليين الأمريكيين لفارس الشدياق إلى مصر ليتخرج قسيسا، ولكنه فضل الابتعاد عن هذا المصير لما تعرض له أخوه من اضطهاد رجال الدين، ولضيقه بهم وبحياتهم كما بسطه في «الساق على الساق». وهكذا عاش فارس حياة الارتحال والغربة من مصر إلى مالطة، إلى انجلترا، إلى تونس، إلى فرنسا، ثم إلى الآستانة عاصمة الخلافة الإسلامية.

وأما لقبه «الشدياق» فهو من أصل يوناني ويدل عند نصارى لبنان على رتبة دينية تراوحت بين رتبة أقل من الكاهن ورتبة رئيس الشمامسة، ولكنها بمرور الزمن أصبحت لقبا تشريفيا يطلق على المتعلمين والمثقفين وكتبة الحكام. وهي الوظيفة التي كان يشغلها آل الشدياق أبا عن جد، منهم أبوه يوسف وأخوه طنوس الشدياق صاحب تاريخ «أخبار الأعيان في جبل لبنان» وأخوه أسعد، وكذلك أخوه غالب[٤٢]. كما نجد منهم من جاء إلى تونس موظفا في الإدارة التونسية على عهد بدايات الاحتلال الفرنسي. نذكر منهم : نجا الشدياق المترجم الثاني بإدارة المال، وسيتولى فيما بعد رئيس قسم الترجمة بالإدارة نفسها، بصحبة لبنانيين آخرين هما فيليب شمعون والمسيو سعد[٤٣].

وهكذا نرى أن الشدياق قد حرص على وضع عنوانه في صفحة الغلاف حسب الطريقة الغربية، ولاشك أن للطباعة دورا في هذا الإجراء الذي أصبح تقليدا عاديا. وكأن الشدياق أدرك ما يؤديه اسم المؤلف من وظيفة تعاقدية بين المؤلف والقارئ[٤٤] فرام بذكره عقد صلة حميمة معه وكسب ثقته وإشعارا له بمسئوليته عما يكتب، وأهمية ما يقدم له حتى إنه اعتزازا به لم يتردد في نسبته إليه، مع أننا نجد الشدياق قد تخلّى عن هذا العقد في بعض كتبه الأخرى، وهي التي

اعتبرناها في غير هذا المكان من نوع الكتب المنسوبة إليه[٤٥]. لكل ذلك نحن نعتبر أن ما لجأ إليه الناشرون من التصرف في ذكر اسمه، سواء بالحذف أو بزيادة اسمه الإسلامي عليه كما فعل الشيخ الخازن، أو بحذف الاسم تماما والاكتفاء بذكر اللقب في عنوان الكتاب كما فعل عماد الصلح لما جعله «اعترافات الشدياق في كتاب الساق على الساق»، هو مخالفة للواقع التاريخي التي تزيف هوية الكتاب وتنقص من تلك الحميمية التي أرادها الشدياق بذكر اسمه حسب طريقة معينة كان هو الذي اختارها بنفسه.

الديباجة

تاليف زيد وهند في زمانك ذا   اشهى إلى الناس من تاليف سفرين

ودرس ثورين قد شداً إلى قرن   اقنى وأنفع من تدريس حبرين

يمثل في نظرنا هذان البيتان ما يطلق عليه في الفرنسية مصطلح «إبيغراف». وحقيقته: منقوشة كتابية، أي تلك الكتابة المنقوشة على مبنى أو تمثال، أو عبارة توجيهية، أو فكرة الكتاب، أو عبارة تلخص فكرة المؤلف سواء كانت له أو لغيره توضع في صدر الكتاب[٤٦].

ومع أننا لسنا مرتاحين تماما لمصطلح الديباجة الذي اخترناه له بديلا عربيا فإننا وجدناه أفضل من غيره مثل «الفاتحة» التي يضعها محمود المسعدي لهذا النوع من النصوص الموازية في كتبه كالسد، ومولد النسيان، وحدث أبو هريرة قال..، لأن مصطلح الفاتحة له دلالة أخرى كما سنرى عند دراسة ما وضعه الشدياق بعنوان «فاتحة الكتاب».

ومما شجعنا على تبني هذا المصطلح ما وجدناه في المعجم الوسيط في مادة (دبج) من دلالات قريبة من دلالاته الفرنسية ويتجلى لنا ذلك فيما يلي:

- دبج الشيء دبجاً: نقشه وزينه

- ديباجة الوجه: حسن بشرته، وديباجة الكتاب: فاتحته. ويقال لكلامه وشعره وكتابته ديباجة حسنة: أسلوب حسن، والديباجتان: الخدان، تقول: هو يصون ديباجتيه.

- والديباجة (في القضاء): ما يصدّر به الحكم من ذكر المحكمة ومكانها وقضاتها وتاريخ صدور الحكم (مج).

– و(في القانون الدولي): ديباجة المعاهدة: مقدمة تتضمن ذكر الدواعي والأغراض التي دعت إلى عقدها (مج).

من هذه المعاني نرى أن مصطلح الديباجة يشتمل على ما يوجد في المصطلح الفرنسي سواء في دلالته على النقش والتزيين، أو على فاتحة الكتاب كما رأينا عند المسعدي، أو على ما يصدّر به الكتاب تشبيها بما يصدّر به الحكم أو المعاهدة.

وانطلاقا من هذا التوضيح الاصطلاحي نذكر أن أول ما يسترعي انتباه القارىء من نص ديباجة الساق أنها لم توضع في صفحة مستقلة كما هو الحال هذه الأيام، وإنما وضعت في صفحة العنوان حسب التقليد القديم الذي لا يزال العمل به قائما إلى اليوم لكن بقلة [٤٧].

وثاني ما نود ملاحظته كذلك هو أن هذه الديباجة هي من وضع الشدياق نفسه لا من وضع غيره كما نجد في حالات كثيرة.

والملاحظة الثالثة هي أن هذه الديباجة وردت شعرا على البحر البسيط وفصل بينها وبين ما سبق بسطر إشارة إلى أن العنوان قد انتهى بذكر المؤلف، وإن كنا في الحقيقة نجد علاقة سببية بين السطر الذي ذكر فيه اسم المؤلف وهذين البيتين لابتداء كل منهما بلفظة تأليف، فكأن البيتين هما حاشية لتأكيد الدالين «تأليف» و«الفقير» الواردين في نص المؤلف السابق تحليله، كما يمكن أن نعتبرهما بيانا لمعنى الشدة التي تدل عليها لفظة الساق في العنوان.

ولتحليل بيتي الديباجة نشير إلى أن الشدياق قد استهلهما بالدال «تأليف» الذي مر بنا البحث فيه في الموازي النصي الخاص بالمؤلف، لكنه اهتم فيه هنا بذكر معنيين له: الأول وهو الأصل فيما نرى وعني به الوصل بين اثنين أو جماعة، ومنه قولهم كما سبق: ألفهم وألف بينهم إذا أوقع بينهم الألفة. وأما المعنى الثاني فعني به جمع المسائل الكتابية وتركيبها. ومنه – كما رأينا – ألف الكتاب إذا جمع مسائله ووصل بعضها ببعض على سبيل التركيب.

والجديد عند الشدياق في البيت الأول هو استعماله «تأليف» الأولى في معنى أبعد من مجرد الوصل بمعنى الألفة والتآلف. وهنا تكمن المفارقة التي أرادها من التأليف، وهي أن التأليف بين الرجل والمرأة اللذين رمز لهما بزيد وهند، هو أحب إلى الناس من تأليف سفرين، أي كتابين كبيرين. وفي هذا لفت نظر القارىء أو المؤلف على سبيل التجريد المستفاد من ضمير الخطاب في

«زمانك»، إلى ما يلقاه المؤلفون من جحود وبؤس مما يؤدي بهم أحيانا إلى هجاء عصرهم وذمه كما يوحي به اسم الإشارة «ذا» المفيد للتحقير، وأحيانا أخرى إلى اليأس والاغتراب حد حرق كتبهم وإتلافها كما فعل التوحيدي في غابر الأزمان ضناً بها على أناس لا يقدرون ما فيها من معرفة و ما بذله من جهد. وكما ذكرنا فيما سبق أن قضية التأليف عند الشدياق هي قضية مهمة، وأنها تستحق وقفة أطول سنوليها حقها عندما يحين أوانها، نذكر أيضا أننا سنتعرض فيما يلي من الفصول إلى الوجه الثاني من معنى التأليف نقصد الحب والجسد والجنس من حيث صلتها بموضوع المرأة الموضوع الثاني الذي بنى عليه الشدياق كتابه الساق على الساق بعد موضوع اللغة. فلنكتف الآن بما قيل في هذه الإشارات التمهيدية.

والكلمة المحورية الثانية في البيتين هي كلمة «درس» وكما فعل مع كلمة «تأليف» لما أورد لها معنيين نراه يلجأ إلى المنهج نفسه، وذلك لما ذكر التركيبين الجزئيين: درس ثورين، ودرس حبرين.

في التركيب الأول دل الدرس على الدرس المادي وهو المستفاد من قولهم: درس الحنطة أي داسها بالنورج ونحوه، لذلك أضافها إلى «ثورين». أما درس الثانية فهي ما يقدمه المعلم لتلاميذه من العلم في وقت ما، ومنه اشتق الفعل: درس الكتاب ونحوه. إذا قرأه وأقبل عليه فهما وحفظا، ولذلك أضافه إلى حبرين ومفرده الحبر: وهو العالم الصالح، أو رئيس من رؤساء الدين عند اليهود والمسيحيين، كما يطلق عند هؤلاء على البابا، ومن ثم قيل له الحبر الأعظم.

وبهذا التفكيك للفظتي درس وحبرين نرى أن الشدياق قد قصد إلى أن درس الحنطة أو ما شابهها من الحبوب هو أفضل عند معاصريه من درس يلقيه عالم صالح، أو حبر من الأحبار ممن يشهد لهما بالعلم والمعرفة.

والواضح من هذا البيت أن الشدياق ينعى على معاصريه شغفهم بالعمل والمال وزهدهم في طلب العلم ومطالعة الكتب وتحصيل المعارف، لأن هذه الاستهانة بالعلم والمعرفة والكتب هي التي جعلتهم دون الشعوب الأخرى نهضة وتقدما. وسنرى الشدياق في «الساق على الساق» يثير هذه القضية باعتبارها قضية التقدم الأوروبي من جهة، والتأخر العربي من جهة ثانية. وقد طرحناها بتفصيل في أطروحتنا عن الشدياق، ولعلنا سنزيدها طرحا فيما يلي من هذه الدراسة لأنها تمثل في نظرنا سببا من أسباب تأليف الساق على الساق. لذلك فنحن نعدّ أن طرح الديباجة عند إعادة

طبع كتاب الساق من بعض الناشرين من شأنه أن يفوّت على القارىء إحساس الشدياق وقت التأليف وموقفه من معاصريه، وكذلك موقفهم من المعرفة والتأليف عامة.

الناشر

من النتائج الإيجابية لاختراع الطباعة ظهور تقنيات جديدة في طباعة الكتب وإخراجها ونشرها وطرق توزيعها وتقريبها من القراء. ومن هذه التقنيات التي برزت بجلاء خاصة في القرن السادس عشر ما يتعلق بما أدخل على صفحة الغلاف من إضافات تنص، فضلا عن العنوان بأنواعه من حقيقي وثانوي، وديباجة وغيرها، على ذكر اسم راعي الكتاب واسم الناشر، وتاريخ النشر أو الطبع، ومكانه، والجهات التي تتولى توزيعه إلى آخر ما يدخل في صناعة الكتاب وترويجه(٤٨). وكل هذه الوظائف كان يقوم بها الطابع نفسه، لكنها بداية من القرن السادس عشر أخذت تتجه نحو التخصص حتى صار الناشر مستقلا عن الطابع، وكلاهما مستقل عن الموزع، وجميع هؤلاء مستقل عن البائع، وإن لم يكن من النادر أن يجتمع كل هؤلاء أو بعضهم في شخص واحد أحيانا حتى اليوم.

وإذا بحثنا عن أثر هذا التطور الطباعي في كتاب الساق على الساق، وبالتدقيق في صفحة العنوان فإننا نجده يشتمل - إلى جانب ما اشتمل عليه كما رأينا - على ذكر اسم الناشر ومكانه، وذلك في النص التالي:

«طبعه العبد الفقير إلى رحمة ربه المولى رافائيل كحلا الدمشقي. وذلك في مدينة باريس المحمية سنة ١٨٥٥ م، ١٢٧٠ هـ».

وبالتأمل في هذا النص نجده يشتمل على عناصر ثلاثة هي التالية:

١- ناشر كتاب الساق على الساق.

٢- مكان الطبع.

٣- تاريخ الطبع.

أما العنصر الأول فنجد فيه اسم الناشر ونسبته إلى موطنه، وهو رافائيل كحلا الدمشقي أحد السوريين المقيمين في باريس الذين كانت للشدياق بهم معرفة ومخالطة مثل الخواجه نينه،

وميخائيل مخلع[٤٩] وهو شقيق الأديب جبرائيل مخلع الدمشقي مترجم گلستان سعدي الشيرازي من الفارسية إلى العربية والمتوفي سنة ١٢٦٨/١٨٥١ بدمشق[٥٠]. كما نجده يذكر آخرين في الطبعة الأولى من كتابه «كشف المخبأ»، وإن كان سيحذفهم في الطبعة الثانية. والظاهر أنه لم يكن مرتاحا لبعضهم لأنه قال عنهم: «وفي الحقيقة فإن باريس لا يحق لها أن تشكو من مخرِّقي أهل بلادنا ومن مُدَجِّليهم»[٥١].

ولما كان رفائيل كحلا ممن يشتغل بالتجارة فيما يظن، أمكنه أن يرعى كتاب الساق بالطبع والنشر، كما تعود هذه الرعاية إلى شغفه بالأدب وغيرته على الأدباء. وهذا ما يتجلى لنا من إصلاحه تجارب الطبع عندما يكون الشدياق غائبا عن باريس[٥٢]، ومن المقدمة التي وضعها للساق وسيأتي تحليلها، وكذلك من مشاركته للشدياق في ترجمة القصيدة التي هنأ بها لويس نابليون الثالث (١٩٠٨ - ١٨٧٣) عند توليه الحكم سنة ١٨٥١ وإرسالها إليه[٥٣]، وأيضا مما قاله عنه الشدياق في الطبعة الأولى من كتاب كشف المخبأ، وقد أسقطه بعد ذلك في الطبعة الثانية وهو «وللخواجا كحلا المذكور أخلاق حسنة وشيم مرضية واطلاع على لغة القوم حتى إنه ينطق بلهجتهم سواء، بل طلعته أيضا كطلعتهم»[٥٤].

إن حرص الشدياق على وضع اسم الناشر على صفحة العنوان، إنما كان إشادة وتنويها برعايته لكتاب الساق، واعترافا له بالجميل. وهذا التقليد - وإن تغير شكله اليوم - كان معروفا لدى الكتاب العرب في القديم، فقد كانوا يذكرون في كتبهم من يعيشون في كنفه، أو يهدونه إياها طمعا في صلاته. وما الصلة التي ارتجاها الشدياق إلا نشر كتابه بين الناس سواء انتفع بعد ذلك بثمنه أو لا. كل هذا يدل على أن الأدب لابد له من راعٍ يرعاه لأنه من النادر أن يجتمع العلم والمال في شخص واحد.

أما العنصر الثاني فيتعلق بمكان الطبع والنشر، وهو باريس حيث كان يقيم رفائيل كحلا، وكذلك الشدياق.

وعلاقة الشدياق بباريس ليست حديثة إذ إن أول زيارة لها كانت عند مروره بها سنة ١٨٤٨ في طريقه إلى لندرة لترجمة الكتاب المقدس. وقد تكررت زياراته لها بعد ذلك إلى أن أقام بها مدة هو وزوجته وابناه. وفيها، وبعد سفر زوجته عنه صحبه ابنه الثاني سليم إلى إسلامبول كما مر. ألف الساق على الساق الذي نجد لباريس فيه حضورا كبيرا، كما وصفها وسجل مشاهداته عنها

في كتابه كشف المخبأ عن فنون (تمدن) أوروبا، ولم تنته هذه العلاقة إلا بعد انتقاله إلى تونس سنة ١٨٥٧ عقب لقائه بخير الدين باشا في لندرة ووعده إياه بأن يتولى الإشراف على الرائد التونسي وتحريره، لكن هذا الوعد لم ينجز، لذلك سافر سنة ١٩٥٩ إلى الآستانة حيث أصدر جريدته "الجوائب في ٣١ مايو من سنة ١٨٦١.

وعن طريقة الطبع ذكر لنا الشدياق في كتابيه السالفين أن كتاب الساق، بعد أن طبعت منه صحائف عدة «في مطبعة بيلوا وشركائه الكائنة بحي مون - مارتر بباريس كما ورد على ظهر غلاف الورقة الأولى وفي هامش أسفل آخر صفحة من الكتاب، قد اقتضى (سبك حروف جديدة)[٥٥]. والظاهر أن الطابع هو الذي سبك هذه الحروف الجديدة إذ كان المعروف وقتئذ أن الطابعين هم الذين كانوا يسبكون بأنفسهم وفي ورشهم الحروف التي يحتاجونها، وكان كل طابع يسبك الحروف كما كان يرغب حتى ان كل طابع كانت له حروفه الخاصة بحيث يمكن اليوم تمييز الكتب التي طبعها»[٥٦].

وكان الشدياق وقت إنجاز هذه الحروف الجديدة في لندرة، وبناء على رسالة من رفائيل كحلا يخبره فيها «بنجز حروف الفارياق»[٥٧] الجديدة عاد مسرعا إلى باريس ليتولى إصلاح ما يطبع، لكن ظروفا قاهرة كانت تضطره - من حين إلى آخر - إلى السفر إلى لندرة، وترك الإصلاح في عهدة الناشر - أي رفائيل كحلا - مثلما حدث عندما عزم على السفر إلى الآستانة حيث صدر له أمر عليّ عين بمقتضاه للعمل في ديوان الترجمة السلطاني، إلا أنه ولظروف قاهرة أيضا لم يكتب له لا السفر ولا العمل في هذا الديوان، بل سينتقل بعد سنتين من هذا التاريخ إلى تونس كما مر[٥٨].

والظاهر أن طبع الساق كان منجّما، فقد صدر في أجزاء أربعة حسب عدد كتبه الأربعة، لكن ترقيم الصفحات كان متواليا ما عدا السوابق واللواحق التي اختلف ترقيمها عن متن الكتاب كما وضحناه فيما سبق، ولعل هذا هو سر اختلافها وتعدد طرق كتابتها من الحروف الأبجدية إلى الأرقام العربية، فالأرقام اللاتينية...

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن حروف طباعة الساق - والحق يقال - جميلة الشكل، بعيدة ما بين السطور، حروفها واضحة مشكولة أحيانا، وتفصل بين الجمل نجوم بدل النقط. وهي تشبه كثيرا أو تفوق حروف مطبعة الحكومة التونسية التي تولت طبع الرائد التونسي (١٨٦٠) في

جمالية الشكل والوضوح خاصة في كتابة العدد أربعة. ولولا بعض الاختلافات الطفيفة لقلنا إنها هي. فهل إن سابك حروف المطبعة التونسية التي اشترتها الدولة التونسية من الإنجليزي رتشارد هولط سنة ١٩٥٩، وهو أول من أنشأ المطبعة في تونس، هو نفسه سابك حروف طبع الساق على الساق؟

وأما مقياس صفحات الكتاب فهو خمسة وعشرون سنتيمترا (طولا) على ستة عشر سنتيمترا ونصف (عرضا). واعتمادنا هنا على نسخة مجلدة يبدو أنها نقصت ما بين السنتيمتر ونصف السنتيمتر (طولا وعرضا).

وتتركب مسطرة كل صفحة من اثنين وعشرين سطرا في أقصى حالتها. مقاسها سبعة عشر سنتيمتراً ونصف (طولا) على عشرة سنتيمترات (عرضا)، وهذا هو طول السطر الواحد أيضا. كما أننا نجد أول كل كتاب وفصل وآخرهما كذلك زخارف بأشكال هندسية هي نفسها مع كل كتاب وفصل، لكن أشكال أواخر الفصول تختلف من فصل إلى آخر. وقد تتكرر لكن بتناوب. وسنرى هذا بأكثر تفصيل عندما نتناول بنية نص الساق بالتحليل.

وأما تاريخ الطبع، وهو العنصر الثالث والأخير الذي استفدناه من النص الذي ندرس، والذي يقوم مقام الهامش بالنسبة إلى العنوان، فهو سنة ١٨٥٥ م و١٢٧٠ هـ، وقد كان مستطاعا إنجازه قبل ذلك لأن الشدياق قد اشتكى من التأخير في آخر فصل من فصول الساق، والسبب هو تحوّله من لندرة إلى باريس والعكس، مع أنه كان حريصا على إنهاء طبعه في أقرب مدة لرغبته في التحول إلى الآستانة كما مرّ. ويبدو أن تأخر الطبع هو الذي صرفه عن التحول إلى عاصمة الخلافة كما ورد في قوله: «ولكن اعلم أيها القارىء العزيز أنه لما كان همي وقصارى مرامى كله إنجاز طبع هذا الكتاب قبل سفري إلى القسطنطينية، وكان مكثي في لندرة موجبا لتأخيره لأن أجزاءه المطبوعة كانت ترسل إلي فيها لأصححها آخر مرة من قبل الطبع، أشار إلي رافائيل كحلا الذي تولى طبع الكتاب بنفقته أن أسافر إلى باريس تعجيلا لطبعه فأجبت إلى ذلك»[٥٩].

ومع ما تعرض له الكتاب من تأخير في الطبع فإن الشدياق كان يحمد الله تعالى «على أنه لم يعرض له من الأمور النسائية إلا ماأوجب تأخير طبعه فقط دون إبطاله بالكلية. فقد أشفقت عليه من ذلك...»[٦٠]

وكان لمصفف الحروف دور في كل هذه الخصائص الجمالية التي تميزت بها طباعة الساق، وما يعبر عنه هو ارتياح الشدياق نفسه لعمله إلى حد التنويه به على الرغم من جهله العربية وهو السيد برّو الكائن محله بنهج كاستلان عدد ١٥ بباريس[٦١].

وكانت مناسبة ذكره الرد في ذنب الكتاب على المستشرقين الذين يجهلون اللغة العربية، لذلك تكثر في منشوراتهم الأخطاء، لكنهم للتخلص من تبعة ذلك يحملون المصفف هذه المزالق وهو ماسفههم فيه الشدياق، وإن كنا نجده في التنويه يتوخى الإشهار للمصفف شكراً له ومجازاة على ما بذل من جهد.

غير أننا نجده يذكر في كشف المخبأ أنه عاد إلى باريس لمشاهدة معرضها الذي افتتح أبوابه يوم ١٥ أيار (مايو ١٨٥٥)[٦٢]. وفي هذا ما يدل على أن الطبع قد تم قبل هذا التاريخ، أي إنه تم خلال الرباعية الأولى من سنة ١٨٥٥ يقابلها هجريا حسب التقويم ١١ ربيع الثاني - ١٢ شعبان من سنة ١٢٧١ وليس ١٢٧٠ كما هو مسجل على صفحة العنوان. فهل هو خطأ في كتابة التاريخ الهجري، أو أن الطبع قد تأخر عن السنة التي بدىء فيها وهي ١٢٧٠ هـ، ولم يقع إصلاحه لدى إنجاز الكتاب وهو ما نميل إلى افتراضه لأن الشدياق كما مر قد أثار هذا التأخير غير مرة في كتابيه : كشف المخبأ، والساق على الساق.

إلى هنا ينتهي بنا المطاف في تحليل شعرية عنوان كتاب الساق على الساق العربي، وفيه تبينا واستنتجنا أن الشدياق قد أطرف في كتابة نص عنوانه بما أجراه عليه من آليات مثل التناص من القرآن «الساق على الساق»، والظواهر البديعية والبيانية كالسجع في عنوانيه الحقيقي والثانوي، وفي اسم المؤلف، وبين مكان الطبع وتاريخه، والجناس في قوله عجم وأعجام، والمجاز والتكرار في الساق على الساق، والتفصيل في أيام وشهور وأعوام، واستعمال القالب النثري تارة والشعري تارة أخرى.

ومن مظاهر هذه الشعرية كذلك دلالته على جنس «الساق على الساق» الأدبي من حيث هو سرد رحلة، أو سيرة شخصية، أو رواية شخصية عندما نص على أنه «في ما هو الفارياق».

وأمام هذه الدلالة الجنس أدبية في العنوان لا يملك الباحث إلا أن يتساءل : لِمَ تجنب الشدياق ذكر مصطلح عربي للدلالة على سردية كتابه مثل رحلة، أو خبر، أو سيرة، أو قصة، أو حديث على غرار ما فعل محمد المويلحي لما نص على جنس الحديث في عنوانه «حديث عيسى بن هشام أو

فترة من الزمن»؟ كل هذا على الرغم من اشتراكهما في النص على الزمن بذكر «أيام وشهور وأعوام» عند الشدياق و «فترة من الزمن» عند المويلحي.

والظاهر أن الشدياق قد قصد بعنوانه إثارة القارىء ومصادمته بعنوان مراوغ مخاتل مما يدعو إلى الحيرة ويبعث على التأويل لما ورد فيه -كما قلنا- من إغماض وغرابة وذلك سواء بالصيغة التركيبية الساق على الساق، أو بذكر شخصية عجيبة دلّ عليها ما ذكره عنها في أول فصل كتابه حيث شبهه لإنكار الناس لوجوده بالغول أو العنقاء أو النسناس أو الجن. والمعروف أن الإثارة التي يشتمل عليها العنوان هي من جملة وظائفه وجوهر مقاصده. وفي عصرنا الحاضر نجد الكتاب والشعراء يلجؤون إليها كثيرا لغايات مختلفة تجارية أو فنية أوفكرية، أو غيرها حتى إن روبرتو إيكو رأى أنه: «ينبغي على العنوان أن يشوش الأفكار لا أن يسجلها» كما مر بنا.

وكل هذا يؤكد لنا أن اختيار هذا العنوان من الشدياق لم يكن عبثا ولا اعتباطا، بل هو محصلة لأبعاد معينة، وغايات مقصودة، أو هو كما قلنا من مراوغات الشدياق ومكره ليحمل القارىء على التفكير في عنوانه وتكملته دلاليا.

غير أن هذه الشعرية في العنوان لم ترق في عصرنا الحاضر لبعض المهتمين بالشدياق وكتابه «الساق على الساق»، خاصة في استعماله تركيب «الساق على الساق». ولعل هذا التركيب هو الذي أعطى لهم انطباعا جنسيا جعلهم يَزْوَرُّون عنه ازورار المحافظ المنكر، أو المستهجن المستنكف. فما كان من عماد الصلح مثلا إلا أن نشره بعنوان آخر وهو «اعترافات الشدياق في كتاب الساق على الساق». وبهذا غير جنسه الأدبي من السيرة كما نص على ذاك المؤلف أيضا في متن الكتاب إلى الاعترافات، وأسقط شخصية الفارياق وهو البطل الذي تدور حوله الأحداث. وما فارس الشدياق إلا راوِي سيرته ومبلغ عنه جميع أقواله وأفعاله كما ورد في بداية آخر فصل من فصول الكتاب.

وعلى الرغم من أن ناشر الكتاب حاول إعذار عماد الصلح، ولعلهما شخص واحد، في تغيير العنوان بأن هذا كان «حرصا منه على تنبيه القارىء إلى عملية التخفيف التي قام بها، وتأكيداً لجنس الكتاب الأدبي، واستنادا إلى أن الشدياق نفسه عندما نشر الطبعة الأولى من كتابه جعل عنوانه الفرنسي ما ترجمته «حياة الفارياق ومغامراته»، فإننا لا نرتاح كثيرا لهذه التعليلات، فجنس الساق الأدبي ليس هو الاعترافات، وإن ورد في الكتاب فصل اعترافي بعنوان «في سر»

لأنه اعتراف قسيس لا الفارياق، كما أن الفارياق ليس في موقف اعتراف لمجرد أنه في موقف محاورة، وكذلك المؤلف فهو يقص علينا الأحداث بضمير الغائب لا بضمير المتكلم ضمير الاعتراف كما هو معروف، وحتى إن استعمل ضمير المتكلم فللتعليق على الأحداث أو ربطها، أو توضيح ما غمض منها، أو إضافة ما لا يمكن إدراجه في الأحداث مثل ملاحظاته النقدية من نوع الجامع النصي مما يتعلق بالنقد الأدبي، أو إضافة أحداث وأخبار بعد انتهاء أخبار الفارياق مثل ما ذكره عن حاله في آخر فصول الكتاب وقبل أن يورد ما نظمه الفارياق من القصائد والأبيات(٦٣).

وأما أن الشدياق نشر كتابه بالعنوان الفرنسي «حياة الفارياق ومغامراته»، وسنرى تحليله لاحقا، فلا تقوم حجة على تفضيله على العنوان العربي، لأن الشدياق لو أراد هذا العنوان لكان وضعه بنفسه لا أن يكل أمره إلى غيره خاصة وأنه واضع العنوانين.

وهكذا يبدو لنا أن عماد الصلح قد أضاع، فضلا عن مخالفته نصيحة الشدياق في فاتحة الكتاب عندما طالب قارئه ألاّ يغير من كتابه شيئا ولو كان العنوان، فرادة عنوان الساق الدالة على فرادة الكتاب ذاته في عصر لم يكن فيه للعرب عهد بهذا النوع من الكتابة التي استفادها -ولا شك كما سنرى- من معاشرته للآداب الأجنبية. إننا نحس ونحن نقرأ هذا العنوان الدخيل الذي يرفضه الشدياق كل الرفض لو كان حيا، كأن كتاب الساق قد فقد درته التي ترصّع تاجه، وغرته التي تزين جبهته. ولعلنا بتحليلنا للعنوان الفرنسي سنتأكد أكثر من جمالية العنوان العربي وأهميته بالنسبة إلى هذا الكتاب الغريب في الأدب العربي قديمه وحديثه.

II- العنوان الفرنسي

إن كتابة عنوان أجنبي مع العنوان العربي في صفحة واحدة هي عادة جديدة لدى المؤلف العربي. ولعلها جاءته من تقليد حرص عليه أولا المستشرقون فيما كانوا ينشرونه من كتب عربية، ثم سيتواتر بكثرة بعدهم خاصة في عصرنا الحاضر ليصبح من السنن المألوفة في الكتب التي تصدرها الجامعات العربية أو دور النشر العلمية.

والظاهر أن ما دفع الشدياق إلى هذا الإجراء، إذا ما رمنا الإنصاف والحياد، هو أن كتاب الساق على الساق قد ولد وطبع بباريس، وهو ما جعله يكتب العنوان بالفرنسية لا بالإنكليزية التي يجيدها أكثر من الفرنسية ولاشك.

وهناك عامل آخر – فيما نحدس– هو أن الشدياق قد كان ساخطا على المستشرقين، وهو ما ضمنه كتابه في المتن، وفي ذلك النقد الذي عنونه بعنوان «ذَنَب للكتاب ينتظم به لآلىء أغلاط الرؤوس العظام الأساتيذ الكرام مدرسي اللغات العربية في مدارس باريس»، وسنحلله لاحقا، وهذا يعني أنه قصد بعنوانه الفرنسي هؤلاء الأساتيذ بدرجة أولى وغيرهم من المهتمين بالآداب العربية بدرجة ثانية. وهو ما يقوم به بعض دور النشر العربية اليوم ترغيبا لغير العربي في الاطلاع على الكتاب العربي واقتنائه.

وكما فعل مع العنوان العربي نجد العنوان الفرنسي يشتمل على عنوان حقيقي وآخر ثانوي يفسر العنوان الأول ويحدد جنسه الأدبي، والمؤلف، ومكان الطبع، وتاريخه، واسم الموزع. أما العنوان المزيف فلم ير داعيا لذكره لاكتفائه بالعربي منه، وفيما يلي تحليل هذه العناوين.

العنوان الحقيقي

هذا العنوان ترجمته هي التالية : «حياة الفارياق ومغامراته». وكما نرى فهو يشتمل على ثلاثة دوال هي : حياة، ومغامرات، وفارياق بطل هذه الحياة والمغامرات.

إن كلمة حياة نجد في النص ما يدعمها وهو قوله في الفصل الأول مخاطبا المنكرين وجود الفارياق : «فرأيت والحالة هذه من بعض ما يجب عليّ أن أعرّف هؤلاء المختلفين فيه بحقيقة وجوده على مافطر عليه».(٦٤)

وأما مغامراته فإننا نجد الشدياق لا يستعملها بالنص على هذه الكلمة، وإنما نراه يستعمل كلمة توحي بها وهي قوله في الفصل نفسه: «إذ الكتاب موضوع على قص أخباره وعلم أحواله»(٦٥). وفي قوله آخر الكتاب : «هذا ما انتهى إلينا من أخبار الفارياق...»(٦٦)، عدا ما ذكره مما يدل عليها في غير هذين الفصلين.

وعلى الرغم من أن كلمة مغامرات ليست ترجمة لكلمة أخبار كما ذكرنا، وعلى أن الشدياق قد زعم، وهو زعم غير صحيح في نظرنا، أنه سيستثني من كتابه «التغيير الذي عرض له عن جهد المعيشة وسوء الحال ومقاساة الأسفار ومخالطة الأجانب و...»(٦٧)، وهو ما يفيد في نظرنا كلمة مغامرات، وإن كانت إفادة محدودة، فإن كتاب الساق على الساق قد اشتمل على عديد من المغامرات بمعناها الدقيق منذ خروج البطل من لبنان الذي يعدّ في حد ذاته مغامرة إلى تأليف

الكتاب الذي يعد هو أيضا مغامرة كما ذكر في الفصل العشرين من الكتاب الرابع، وهو آخر فصول الساق على الساق لما وصف هذه العملية، عملية التأليف عن الفارياق، بالمشقة والكلفة والعناء والجهد حد الإحساس بالملل الشديد كما سبق أن رأينا. فما الذي جعل الشدياق يختار هذا العنوان الفرنسي؟

يبدو أن ذلك يعود أولاً إلى ما في كلمة الساق من دلالة على الشدة كما رأينا عند تفكيك تركيب «الساق على الساق». فالكتاب حسب العنوان العربي هو كتاب الشدائد التي حصلت للفارياق في حياته، أو الشدائد التي حصلت للمؤلف من تأليف الساق على الساق، أو هما معا وقد مرّ بنا كل هذا في حينه.

وأما العامل الثاني فهو تقليد المؤلفات الأجنبية من روايات ورحلات وغيرها، حتى إننا لو أحصينا ما ورد فيها من عناوين تشتمل على حياة ومغامرات لوجدنا الكثير. من ذلك مثلا :

– كتاب حياة لاساريو دي تورمس وحظوظه ومحنه، وهي قصة مجهولة المؤلف ظهرت طبعتها الكاملة بالإسبانية سنة ١٥٥٤[٦٨].

– مغامرات تليماك، رواية الكاتب الفرنسي تليماك (١٦٥١-١٧١٥) نقد فيها نقداً غير مباشر عهد الملك لويس الرابع عشر، وكان ظهورها سنة ١٦٩٩.

– حياة ومغامرات استبانللو ڤنزالس. ظهرت سنة ١٦٤٠ في انفرس(بلجيكا). وهي من روايات الشطار ذات نمط السيرة الذاتية على غرار قصة حياة لاساريو دي تورمس.

– حياة ومغامرات وقرصنات الضابط سنڤلوتن. أصدرها الكاتب الإنكليزي دانيال دي فو (١٦٦٠-١٧٣١) سنة ١٧٢٠. والمعروف أن هذا الكاتب برواياته العديدة وخاصة رواية «روبنسون كروزو»(١٧١٩) يعد من مؤسسي الفن الروائي حسب بعض المؤرخين إلى جانب رتشاردسون وفيلدينغ.

– حياة ترسترام شاندي وآراؤه للروائي الإنكليزي لورنس سترن (١٧١٣-١٧٦٨). ظهرت في تسعة أجزاء فيما بين (١٧٥٩-١٧٦٧). ولهذه الرواية – كما سنرى- تأثير في الساق على الساق.

– حياة ومغامرات مارتن شوزلفيت للروائي الإنكليزي شارلز ديكنز(١٨١٢-١٨٧٠). وكان ظهورها سنة ١٨٤٣ ...إلخ.[٦٩].

إن هذه الطريقة في وضع العناوين مألوفة لدى الغربيين حتى إن إحصاء لمائتين وستين (٢٦٠) عملا سرديا فيما بين سنتي ١٧٠٠- ١٧١٥ أثبت أن مؤلفيها لم يستعملوا كلمة رواية، وإنما استعملوا حكايات في ٦٩ أقصوصة، وأقصوصة تاريخية في ٤٠، ومغامرة في ٣٠، ومذكرات في ٢٠. أما الباقي فجاء تحت أسماء رحلات، وعلاقات، وخطابات، ومحاورات، وأمثلة، وحوليات، وحقائق[٧٠].

وهكذا نرى أن العنوان الفرنسي الرئيسي «حياة الفارياق ومغامراته» متأثر بالتقليد الأوروبي في وضع العناوين السردية، وكأنه رمى من وراء وضعه إلى النص على جنس كتابه، وهو أنه من جنس سرد المغامرات. هذا الجنس الذي ارتبطت نشأته برواية مغامرات جماعة ما إذا كان ملحمة، وفرد ما إذا كان رواية. «ولكن، منذ بلزك، أصبح من الواضح أن الرواية في أفضل أشكالها، تدعي أنها تتجاوز هذه المقابلة، وأنها تقص بواسطة مغامرات أفراد حكاية تحركات مجتمع بأسره...»[٧١] ومن الواضح أن مثل هذا التعريف يصدق على كتاب الساق من حيث هو تصوير لمغامرات فرد هو الفارياق، ومن خلاله تقص تحركات المجتمع الإنساني سواء في أوروبا أو العالم العربي.

وكلمة مغامرات يمكن أن نضع بدلا منها مخاطرات ترجمة للفظ الفرنسي الذي استعمله الشدياق، وبهذا الاستعمال ندرك مدى تأثر الشدياق بالرواية الغربية، وبالتحديد باتجاه قصص المغامرات الحديثة أو «المخاطرات الحديثة» كما يصطلح عليها محمد غنيمي هلال. هذه القصص التي تختلف عن قصص المغامرات بأن هذه الأخيرة تعتمد على العجيب والغريب من الأحداث والأساطير وعالم الجن، في حين أن قصص المخاطرات الحديثة التي عرفت في القرن الثامن عشر إنما «تهجو الطبقات الاجتماعية المختلفة، إلى جانب عرض صورة للمجتمع ونظمه تعنى فيها بالتعمق أكثر من ذي قبل في الحالات النفسية». ولاهتمامها بحوادث المجتمع وحرصها على كشف العلاقات الاجتماعية والعيوب بين الأفراد فقد «تمثل فيها طابع قصص العادات والتقاليد في معناها الحديث»[٧٢]. ومن ممثلي هذا الاتجاه لوساج في روايته جيل بلاس، وسترن في حواراته، وسويفت في رحلات جلفر، وغيرهم، وقد كان الشدياق قارئا لهؤلاء وخاصة سترن وسويفت، لذلك جاء كتابه الساق متضمنا لمعنى المخاطرات السابق ذكره، ولولا ذلك ما وضعها في عنوانه الفرنسي.

ولكن هذا العنوان الذي وضعه الشدياق لم يكن كافيا في نظره، لذلك أردفه بعنوان ثانوي ليزيده بيانا وتوضيحا وهو الذي سنتولى تحليله فيما يلي.

العنوان الثانوي

وترجمته هي : «علاقة رحلاته وملاحظاته النقدية عن العرب والشعوب الأخرى».

من هذا العنوان ندرك تمام الإدراك أن كتاب الساق على الساق ينتمي إلى جنس فن الرحلة. هذا الفن الذي ازدهر مع الرومنسيين في القرن التاسع عشر ازدهارا بالغا حتى ندر ألاّ يكتب فيه كاتب من كتاب هذا القرن[٧٣]. وقد استشهد الشدياق ببعض أعلامه نخص بالذكر منهم شاتو بريان (١٧٦٨-١٨٤٨). وقد أورد له فقرات من كتابه «رحلة إلى أمريكا»، والمعروف أيضا أن لهذا الكاتب الفرنسي أكثر من رحلة، وكذلك بالشاعر الفرنسي لامرتين(١٧٩٠-١٨٦٩)، وقد أورد له فقرة من مقدمة ديوانه «التأمل الشعري»[٧٤] وصف فيها رحلته إلى بلاد سوريا ولبنان وغيرهما، كما أن له رحلات معروفة إلى بلاد أخرى غير الشرق العربي والإسلامي.

وفن الرحلة نجده في العنوان العربي «الساق على الساق» حسب أحد التأويلات للعلامة اللغوية «الساق» كما مر، ونجده أيضا في التركيب «عجم العرب والأعجام» وهو ما عناه بالفرنسية في قوله «الملاحظات النقدية عن العرب والشعوب الأخرى». أما في قوله «علاقة» فقد رأينا في الإحصاء السابق ذكره أنه مصطلح متداول في أوروبا للدلالة على الأعمال السردية التخييلية.

المؤلف

ورد اسم المؤلف، وهو فارس الشدياق، دون ألقاب أو تشريف، أو دعاء، وكذلك دون ذكر الأب الذي وجدناه مع اسم المؤلف في النص العربي. وهي الطريقة المعروفة - إلا ما ندر- لدى الغربيين عند وضع أسمائهم باعتبارهم مؤلفين، وإذا أضافوا شيئا فهم يضعون لقبهم الجامعي، أو الجامعة التي تخرجوا منها، أو مكان التدريس إذا كانوا مدرسين، أو أثرا عرفوا به من آثارهم...

مكان الطبع والموزع وتاريخ النشر

ومما نجده في العنوان الفرنسي حسب الترتيب ذكر باريس باعتبارها مكان الطبع، لكن ذكر اسم الموزع تحته يشير بجلاء إلى مكان التوزيع أيضا.

وهذا الموزع هو «بنيامين دوبرا» ممثل وراقة المعهد، والمكتبة الملكية، والشركات الآسيوية لباريس ولندرة، ومدارس، وكلكوتا...إلخ. ويبدو من هذه النيابات المتعددة أنه ينتمي إلى شبكة

واسعة الانتشار في العالم. ومع ذلك فإن كتاب الساق على الساق لم تنفد طبعته الأولى التي لا نعلم عدد ما سحب منها بسرعة لأننا وجدناه دائم الإعلان عنه في جريدته الجوائب بالآستانة لسنوات عديدة بعد طبع الكتاب.

ثم نجد في سطر منفرد عنوان هذا الموزع في باريس وهو: نهج كلواتر - سان - بونوا، عدد٧. كما نجد تحت هذا العنوان في وسط السطر السنة ١٨٥٥، وهي سنة طبع الساق دون شك.

ومما يجدر ذكره هنا أن العنوان الفرنسي الذي وضعه الشدياق لم يرض مترجما للساق حديثا، إذ عوضه بآخر هو ترجمة حرفية لعبارة الساق على الساق، ثم أضاف إليه عنوانا ثانويا هو من قبيل الواصف النصي نص فيه على الجنس الروائي للساق واللغة العربية المترجم عنها، والمترجم رنيه خوام، ودار النشر فوبوس، ومكانها باريس، والسنة ١٩٩١[٧٥].

ومن العنوان المقترح يبدو لنا أن رنيه خوام قد اقتفى في ترجمة العنوان أثر هنري بيريس، وإن كان بينهما فرق إذ جاءت ترجمة الساق على الساق نكرة عند بيريس، بينما وردت معرفة عند خوام، لكنهما اتحدا في المفهوم. وكنا قد بينا عند تفكيك العنوان وتحليل عناصره خطأ هذا المفهوم من خلال مناقشتنا لبيريس، وذلك لما عدّ عبارة الساق على الساق تصويراً للهيئة التي يتخذها الحاكي عند الحكي[٧٦].

وهكذا نرى أن رنيه خوام قد ارتكب الإجراء نفسه الذي ارتكبه عماد الصلح لما اعتمد على العنوان الفرنسي وجعل عنوان نشرته للساق «اعترافات الشدياق في كتاب الساق على الساق» لاعتباره إياه سيرة ذاتية، ومن فن الاعترافات على الخصوص. أما خوام فإنه طرح العنوان الفرنسي الذي وضعه الشدياق جانبا وعوّضه بالترجمة الحرفية للنصف الأول من العنوان العربي لاعتباره الساق رواية لا سيرة ذاتية.

وفي خاتمة هذا البحث التفكيكي لعناصر شعرية عنواني كتاب الساق على الساق اللذين وضعهما الشدياق عربيا وفرنسيا رأينا أن نقارن بينهما لنتبين ما بينهما من اتفاق واختلاف.

أما مظاهر الاتفاق فتتمثل في ذكر جنس الكتاب من حيث هو قصة شخصية وسيرة حياة ورحلة ومغامرات، وذكر موضوعه على أنه نقد العرب والأعجام، وذكر اسم المؤلف ومكان الطبع وتاريخه الميلادي.

وأما مظاهر الاختلاف بين العنوانين فتتمثل في أن كليهما قد صيغ حسب التقاليد الكتابية التي تنتمي إليها لغته. وكأنما الشدياق أراد بهذا الإجراء أن يخاطب كل قارىء حسب ما يقتضيه ذوقه وخصوصيات «شعريته» في وضع العناوين.

ومما يختلف فيه العنوانان أن الفرنسي لم يرد فيه ذكر الزمن الذي ورد في العربي عند قوله «أيام وشهور وأعوام»، وكذلك اسم والد المؤلف، ولا عبوديته لربه الرزاق، ولا الناشر رفائيل كحلا، ولا التاريخ الهجري، ربما لإحساسه أن مثل هذا التنصيص لايهم القارىء الأجنبي بقدر ما يهم القارىء العربي حتى ولو كان مسيحيا مثل الناشر وكذلك المؤلف قبل إسلامه لأن التاريخ الهجري هو تاريخ الدولة الحاكمة وهي الخلافة العثمانية التي كان السوريون من رعاياها.

كما أن العنوان الفرنسي لم يراع فيه الشدياق الحديث عن حالة المؤلف الاجتماعية، ولا الجمع بين النثر والشعر، ولا أسلوب السجع الذي يكاد يكون سمة عربية كما سيثبت الشدياق ذلك في مقدمة كتابه «سر الليال في القلب والإبدال»، وكذلك في «الجاسوس على القاموس»، وفي غيرهما من مقالاته التي سينشرها في الجوائب[٧٧].

وممّا انفرد به العنوان الفرنسي أنه أكثر وضوحا من العربي على الرغم من اعتراضنا على عماد الصلح عندما أبدل العنوان العربي اعتمادا على العنوان الفرنسي، وكذلك ذكر الموزع الفرنسي إشعارا للراغبين بعنوانه حتى يطلبوا منه الكتاب. أما ذكره بالعربية فلا يفيدهم في نظره شيئا ما دامت المراسلة بينهما ستكون بالفرنسية.

وهكذا نتبيّن من هذه المقارنة أن اعتماد العنوانين العربي والفرنسي معاً ضروري للقارىء بعامة حتى يتمكن من فهم منطق العنوانين، وما يشيران به إلى الكتاب موضوعا وشكلا، وإن كانت القراءة الفعلية لنص المتن هي التي ستحدد ذلك بدقة إذ كثيرا مايكون العنوان مراوغا ومخاتلا كما سبق قوله.

ومن أهم ما نتبين كذلك من تلازم العنوانين العربي والأجنبي الفرنسي أنه صورة عن التداخل الثقافي أو المثاقفة في منتصف القرن التاسع عشر بين الأدبين العربي والأجنبي. تداخل ينبىء عما سيرد فيه من تضمينات كثيرة بلغات عدة مثل: الإنكليزية والفرنسية والفارسية والتركية واليونانية وذكر عشرات الأعلام وأسماء الكتب. وكلها تدل على سعة اطلاع الشدياق على الآداب الأجنبية، ويشير في الوقت ذاته إلى أن اللغة العربية أصبحت متفتحة على اللغات الأخرى وآدابها، والأخذ منها ما يطورها وينمّيها تعبيراً وتفكيراً وإبداعا.

غير أن هذا التلازم بين اللغتين في العنوان، وبقدر ما في المتن كما سنرى، وعلى الرغم مما أشرنا إليه من الفوائد سيمهد، عندما نسيء استعماله ونكثر منه بلا ضرورة ولو كان الداعي إليه هوس الحداثة، لخطر يهدد اللغة العربية بغزو لغوي أجنبي هو الذي نسميه عادة الازدواجية اللغوية التي شرع لها العرب أنفسهم الأبواب أولا، ثم دعمها الاحتلال الأوروبي للبلاد العربية، بل إنه أصبح يدعو على يدي بعض مستشاريه وخبراء تعليمه الاستعماري، وقد ساندهم في دعوتهم هذه بعض العرب مثل عبد العزيز فهمي سنة ١٩٤٣، إلى تبني الحرف اللاتيني بدل العربي كما هو مشهور لدى المختصين والمهتمين بترقية اللغة العربية وحمايتها من المسخ والذوبان.

وببلوغنا هذه المرحلة الأخيرة من تحليل شعرية عنوان كتاب الساق على الساق وتفكيكه نكون قد ضمنا للقارىء - أو هكذا بدا لنا- قراءة جيدة بل مبدعة لهذا الكتاب، ولا شك أن هذه هي إحدى كبرى الغايات من وضع عنوان لأي كتاب، والوظائف التي يوظف لها. ولكننا لن نضمن بكل نجاعة هذه الوظائف وتلك الغايات للقارىء إلا بمتابعته معنا رحلة البحث في النصوص الموازية الأخرى واستكشاف شعريتها فيما يلي.

الهوامش

(١) جينيت، عتبات (بالفرنسية) : ٥٤-٩٧.وفيه ذكر لأعلام عديدين ممن تخصصوا في «علم العنوان».

(٢) نلاحظ هنا أن هذه الدراسة هي جزء من الباب الأول من بحث مطول عن النص والخطاب والدلالة في كتاب «الساق على الساق في ما هو الفارياق» لفارس الشدياق، وقد سبقه تمهيد بحث فيه التعالي النصي وأنواعه وهي، الموازي النصي، والواصف النصي، والجامع النصي، والتحويل النصي...

(٣) ڤرادوس (بالفرنسية) : ٤٥٣.

(٤) جينيت، عتبات : ٧٣.

(٥) للاطلاع على تطور وضع العنوان والغلاف كما حصل في أوروبا قبل الطباعة وبعدها يراجع الكسندر ستيبتشيفتش. تاريخ الكتاب : ١٣١/٢ و ٢٢٧، وجينيت، عتبات : ٦٢-٦٤.

(٦) لمزيد من الاطلاع على الجانب التجاري في الكتاب والعنوان راجع: ميشيل بوتور. بحوث في الرواية الجديدة : ١٠٨-١٣١.

(٧) فضل، صلاح. بلاغة الخطاب : ٢٣٦.

(٨) عن جينيت، عتبات : ٨٨.

(٩) فضل. مصدر سابق.

(١٠) راجع عن خطاطة جهاز الكلام كما تصورها يا كبسون في كتابه : «مباحث في اللسانيات العامة» (بالفرنسية) : ٢١٤، والترجمة العربية «قضايا الشعرية» : ٢٤.

(١١) جينيت، عتبات : ٨٨-٨٩.

(١٢) انظر نموذجا من خط الشدياق في أطروحتنا «أحمد فارس الشدياق» : ٦٧/١.

(١٣) سر الليال : ٣٢٤/١.

(١٤) الشدياق. الجاسوس على القاموس : ١١.

(١٥) التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون : ١٢٤٢/٢.

(١٦) اسكربيت، روبير. الأدبي والاجتماعي: ٢٧٤، وللاطلاع على نشأة الكتاب ومراحل تطوره في جميع الحضارات يراجع كتاب «تاريخ الكتاب» تأليف الكسندر ستيبتشيفتش، سلسلة عالم المعرفة (الكويت) عدد ١٧٠ - فبراير ١٩٩٣.

(١٧) اسكاربيت، المرجع نفسه والصفحة.

(١٨) أونج، و.ج. الشفاهية والكتابية : ١٦٦.

(١٩) الطرف : الملول، من لا يثبت على صاحب، والشَّنِق: المشتاق الطامح إلى كل شيء.

(٢٠) البستاني، دائرة معارف: ٤٣٠/١٠.

(٢١) الساق على الساق: ١١٥. وصفق له بالبيع، وصفق على يده، وصفق بيده: ضرب يده على يده علامة وجوب البيع. وفي الأصل: ترى النساء، وهو خطأ نحوي أصلحناه.

(٢٢) شلق، علي. النثر الفني: ١٢٥.

(٢٣) الساق على الساق : ١٣٤.

(٢٤) بيريس، هنري. بدايات النهضة الأدبية في المشرق في القرن التاسع عشر (بالفرنسية): ٢٤٥.

(٢٥) الصلح، عماد. أحمد فارس الشدياق - أثاره وعصره : ٧٣ (هامش)

(٢٦) الساق : ٧٠ و ٧٢. والجخيف : صوت يخرج من الجوف. نفخ النائم.

(٢٧) نفسه : ٧٧.

(٢٨) نفسه : ٦٤٩.

(٢٩) ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير : ٢٩/ ٣٥٩-٣٦٠

(٣٠) ابن قتيبة. أدب الكاتب: ١٩٥.

(٣١) الشرتوني، رشيد. مبادىء العربية، الجزء الرابع: ١٦٤. ولمزيد الإطلاع على وصل (ما) و(في) وقطعهما راجع ابن قتيبة: ١٩٤ وما بعدها، وابن هشام، مغني اللبيب: ١/٢٩٦ وما بعدها.
(٣٢) الجرجاني. التعريفات: ٢٠٤.
(٣٣) الساق على الساق: ٨٣.
(٣٤) انظر مثلا كشف المخبأ: ٢٨٩، والجوانب في مواضع متفرقة.
(٣٥) راجع رأي الشدياق في النحت في أطروحاتنا أحمد فارس الشدياق حياته وآثاره: ١/ ٢٦٠-٢٦٣.
(٣٦) عبدالله النديم: انظر عنه جورجي زيدان. مشاهير الشرق، الجزء الثاني. ولم يذكر كتابه المشار إليه أعلاه، في حين ذكره فهمي جدعان في كتابه «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»(ص: ٥٧٨)، واعتبره من أشهر مؤلفاته.
(٣٧) عن جينيت، عتبات: ٨٧.
(٣٨) الساق على الساق: ١٣٤.
(٣٩) التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون: ١/٧٩.
(٤٠) عبدالنور. المعجم الأدبي: ٥٧.
(٤١) عبدالنور. المعجم الأدبي: ٥٧.
(٤١) انظر عن إسلام الشدياق في أطروحتنا أحمد فارس الشدياق: ١/١٣٦-١٣٩.
(٤٢) انظر عن لقب الشدياق وحياة أبيه وإخوته ومهنهم: القسم الأول من أطروحتنا «أحمد فارس الشدياق - حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربية الحديثة».
(٤٣) ابن الخوجة، محمد. النزهة الخيرية سنة ١٣١٠/١٨٩٢: ٦٦.
(٤٤) جينيت، عتبات (بالفرنسية): ٤١.
(٤٥) انظر هذه الكتب المنسوبة في أطروحتنا المذكورة سابقا: ١/٢٢٧.
(٣٦) انظر المعجم الفرنسي - العربي «المنهل» مادة Epigraphe.
(٤٧) جينيت، عتبات: ١٣٨.
(٤٨) راجع ستيبتشيفتش، ألكسندر. تاريخ الكتاب: ١/٢٢٧.
(٤٩) الساق على الساق: ٦٥٠.
(٥٠) كشف المخبأ: ٢٨٥، انظر عن جبرائيل مخلع جورجي زيدان. تاريخ آداب اللغة العربية: الجزء الرابع/المجلد الثاني: ٥٧٦.
(٥١) كشف المخبأ (الطبعة الأولى): ٣٠٤.
(٥٢) الساق على الساق: ٦٥٠.
(٥٣) كشف المخبأ (ط٢): ٢٨٣. وانظر القصيدة كاملة بالصفحات ٢٨٠-٢٨٢.
(٥٤) كشف المخبأ (ط١): ٣٠٤.
(٥٥) كشف المخبأ: ٢٨٥.
(٥٦) ستيبتشيفتش. تاريخ الكتاب: ٢/١٤١.
(٥٧) كشف المخبأ: ٢٨٩.
(٥٨) الساق على الساق: ٦٥٠.
(٥٩) نفسه.
(٦٠) نفسه.
(٦١) نفسه : ٧٠٨.
(٦٢) كشف المخبأ : ٢٨٩.
(٦٣) الساق على الساق : ١٤٥.
(٦٤) الساق على الساق : ٨٣.
(٦٥) نفسه.
(٦٦) نفسه : ٦٨٥.
(٦٧) نفسه : ٨٣.

(٦٨) انظر عن هذه القصة دراسة محمد غنيمي هلال في كتابه «الموقف الأبي» : ٥٥٣.
(٦٩) راجع هذه الأعمال وغيرها في موسوعة لافون بومبياني «معجم آثار كل الأزمان والبلدان» (بالفرنسية) في مادتي حياة، ومغامرات، نشرة بريطانيا العظمى، فيفري سنة ١٩٨٩.
(٧٠) ديلوفر. الادب السردي الخيالي في كتاب «مشكلة الوهم الروائي وتجديد الآليات السردية بين ١٧٠٠ - ١٧١٥» (بالفرنسية)، عن أمينة رشيد. حول بعض قضايا نشأة الرواية. مجلة فصول مج ٦ عدد ٤، يوليو - سبتمبر ١٩٨٦: ١١٥.
(٧١) بوتور، ميشيل. بحوث في الرواية الجديدة : ٧٧.
(٧٢) هلال، محمد غنيمي. النقد الأدبي الحديث : ٥١٢.
(٧٣) ماي، جورج. السيرة الذاتية (بالفرنسية) : ١٤٠.
(٧٤) الساق : ١٠٢.
(٧٥) فيما يلي عنوان الترجمة الفرنسية وصاحبها : Faris Chidyaq, La jambe sur la jambe. Roman traduit de l'arabe par R.Khawam. Phebus, Paris,1991.
(٧٦) هذه ترجمة عنوان كتاب الساق على الساق حسب هنري بيريس. Jambe sur jambe pour faire connaitre al-Faryak. انظر بيريس. بدايات النهضة الأدبية العربية في المشرق خلال القرن التاسع عشر. حوليات معهد الدراسات الشرقية (الجزائر): العدد الأول ١٩٣٤/١٩٣٥ : ٢٤٥(بالفرنسية).
(٧٧) انظر موقف الشدياق من السجع رفضا ثم قبولا. أطروحتنا : «أحمد فارس الشدياق حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربية الحديثة» : ٢/٨٠٦-٨١٢.

المصادر والمراجع

أولا : المصادر

- الشدياق، فارس «الساق على الساق» في ما هو الفارياق. الطبعة الأولى، باريس ١٨٥٥/١٢٧٠.
- الشدياق، أحمد فارس. الساق على الساق في ما هو الفارياق. الطبعة الثانية، نشرة يوسف توما البستاني صاحب مكتبة العرب بمصر، سنة ١٩١٩.
- الشدياق، أحمد فارس، الساق على الساق، في ما هو الفارياق. الطبعة الرابعة، تقديم وتعليق الشيخ نسيب وهيبة الخازن. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٦. وأعيد تصويرها سنة ١٩٩٥.
- الشدياق، أحمد فارس. اعترافات الشدياق في كتاب الساق على الساق. إعداد عماد الصلح. دار الرائد العربي، بيروت ١٩٨٢.
- الشدياق، أحمد فارس. الجوائب (جريدة أسبوعية) الآستانة، ١٨٦١-١٨٨٤.
- الشدياق، أحمد فارس. كتاب الرحلة الموسومة بالواسطة إلى معرفة مالطة، وكشف المخبأ عن فنون أوروبا. طبعة أولى بمطبعة الدولة التونسية بحاضرتها المحمية سنة ١٢٨٣/(١٨٦٧).
- الشدياق، أحمد فارس، الواسطة في معرفة أحوال مالطة، وكشف المخبأ عن فنون أوروبا. الطبعة الثانية، مطبعة الجوائب. القسطنطينية سنة ١٢٩٩/(١٨٨١).
- الشدياق، أحمد فارس. سر الليال في القلب والإبدال. المطبعة العامرة السلطانية، الآستانة سنة ١٣٨٤/(١٨٦٧-١٨٦٨)
- الشدياق، أحمد فارس. الجاسوس على القاموس. مطبعة الجوائب، القسطنطينية سنة ١٢٩٩/١٨٨٢.
- Chidyaq, Faris. La jambe sur la jambe, roman traduit de l'arabe par René khawam phebus, Paris 1991.

ثانيا : المراجع

● الكتب

أ- الكتب العربية

- البستاني، المعلم بطرس. دائرة معارف. المجلد العاشر مصور عن نسخة طهران - دار المعرفة آب ١٨٨٤، بيروت (د.ت.)
- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩.
- الجرجاني، أبو الحسن علي. التعريفات. الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧١.
- ابن الخوجة، محمد. النزهة الخيرية لسنة ١٣١٠هـ (١٨٩٢- ١٨٩٣)
- زيدان، جورجي. تاريخ آداب اللغة العربية. ٤ ج في مجلدين. دار الحياة. بيروت ١٩٧٨.
- زيدان، جورجي. مشاهير الشرق، الجزء الثاني. دار مكتبة الحياة، بيروت (د.ت.)
- الشرتوني، رشيد، مبادىء العربية في الصرف والنحو، الجزء الرابع. بيروت (د.ت.)
- شلق، علي. النثر الفني في نماذجه وتطوره لعصري النهضة والحديث. الطبعة الثانية. دار القلم، بيروت، كانون الأول ١٩٧٤.
- الصلح، عماد أحمد فارس الشدياق- آثاره وعصره. دار النهار للنشر، بيروت ١٩٨٠.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير، الجزء ٢٩. الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٤.
- فضل، صلاح. بلاغة الخطاب وعلم النص. سلسلة عالم المعرفة. عدد ١٦٤. الكويت صفر ١٤١٣/ أغسطس- آب ١٩٩٢.
- ابن قتيبة، أدب الكاتب. الطبعة الثالثة. المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٧٧/١٩٥٨.
- المطوي، محمد الهادي، أحمد فارس الشدياق: حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربية الحديثة- قسمان. دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٩.
- ابن هشام. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة (د .ت.)
- هلال، محمد غنيمي، الموقف الأدبي، دار العودة، بيروت ١٩٧٧.
- هلال، محمد غنيمي. النقد الأدبي الحديث. الطبعة الخامسة. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧١.

ب- الكتب المترجمة

- أونغ، والتر-ج. الشفاهية والكتابية. ترجمة حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٨٢، الكويت، شعبان ١٤١٤/ شباط ١٩٩٤.
- بوتور، ميشيل، بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة فريد أنطونيوس. منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٧١.
- تادييه، جان إيف. النقد الأدبي في القرن العشرين، ترجمة قاسم المقداد. دمشق ١٩٩٣.
- ستيبتشفيتش، ألكسندر. تاريخ الكتاب - قسمان، ترجمة محمد الأرناؤوط. سلسلة عالم المعرفة. عدد ٢٠٦ رمضان ١٤١٦/ فبراير - شباط ١٩٩٦.
- ياكبسون، رومان، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٨٨.

جـ- الكتب الأجنبية

- Barthes, R. Théorie du texte. in Ency. Universalis, 1990. T:22, P.370-374.
- Escarpit, R. le littéraire et le social. Flammarion,1970.
- Genette, G. Seuils. ED. du Seuil. Paris1987.
- Jakobson, Roman. Essais du linguistique le générale. les éditions de Minuit. Paris1963
- Laffont-Bompiani. Dictionnaire des oeuvres de tous les temps et de tous les pays. ED. Robert-Laffont. Grande Bretagne, Février1989.
- May, Georges. L'autobiographie. P.U.F. Paris 1979.
- Tadié, Jean Yves. La critique littéraire au XXe siécle. Les dossiers Bel Fond. Paris1987.

● المعاجم

- إدريس، سهيل. المنهل (معجم فرنسي- عربي) الطبعة الأولى- دار الآداب- دار العلم للملايين. بيروت ١٩٧٠.
- بعلبكي، منير. المورد (معجم إنكليزي -عربي). دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٢.
- التهانوي، محمد علاء. كتاب كشاف اصطلاحات الفنون، أوفسيت استانبول سنة ١٤٠٤/١٩٨٤ عن نسخة كلكوته ١٨٦٢.
- رضا، أحمد. متن اللغة، ٥ مجلدات، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٣٧٧-١٩٥٨.
- عبد النور، جبور. المعجم الأدبي. الطبعة الأولى. دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩.
- Dupriez, Bernard. Gradus/ les procédés littéraires (dictionnaire) Union générale d'éditions collection10/18. Paris1984.

● الدوريات

أ- الدراسات العربية

- رشيد، أمينة. حول بعض قضايا نشأة الرواية، مجلة فصول مج ٦ ع ٤، يوليو - سبتمبر ١٩٨٦.

ب- الدراسات الأجنبية

- Peled, Mattityahu. The enumerative style in al-saq ala al-saq. Journal of Arabic literature, XXII, Sept1991. Part2, PP.127-145.
- Pérés, Henri. les premiéres manifestations de la Renaissance littéraire arabe en orient au XIX siécle. N.al-yazigi et F. as-Sidiak. in Annales de l'institut d'études orientales (A I E O). faculté des lettres. Alger I,1934-35, PP.223-256.

أهم المصطلحات في الدراسة حسب ورودها

– علم العلامات	Sémiologie
– علم العنوان	Titrologie
– التعالي النصي	Transtextualité
ومتعالي النص	Transtexte
– الموازي النصي	Paratextualité
ومنه موازي النص	Paratexte
– الواصف النصي	Métatextualité
ومنه واصف النص	Métatexte
– الجامع النصي	Architextualité
ومنه جامع النص	Architexte
– التحويل النصي	Hypertextualité
ومنه النص المحول إليه	Hypertexte
والنص المحول	Hypotexte
– العنوان المزيف	Fauxtitre
– المرسل	Destinateur
– المرسل إليه	Destinataire
– الرسالة	Message
– سياق	Contexte
– صلة	Contact
– سنن	Code
– ديباجة	Epigraphe

الدراسة الرمزية لأسلوب النص الشعري

د. فتحية محمود فرج العقدة*

إن الاتجاه إلى دراسة الأسلوب الشعري في حال ارتباطه بنص معين، تتكامل عبره جزئيات التعبير وتتئام في نسق واحد ممثلة وحدة شعورية بعينها، جامعة مكونات العمل الفني ومصادره في ذلك الإطار المسمى بالقصيدة، يتطلب الوعي بمناهج الدراسات النقدية التي يثمر فهمها وإدراك غاياتها في التعرف على خصائص النصوص، وكيفية تناولها، وسبل معالجتها.

ولكن الوعي بهذه المناهج لم يكن لينعزل عن الوعي بطبيعة العمل الفني نفسه الذي يعد التعرف عليه، والوقوف على خصائصه وتبين سماته أساسا ثابتا ومنطلقا لابد للناقد من اتخاذه مصدرا لدراسته وحكمه، وإدراكه ونقده لما يتناوله من النصوص.

---

* دكتوراه في النقد الأدبي والبلاغة - جمهورية مصر العربية .

وتعد الدراسة الرمزية لأسلوب النص الشعري واحدة من أهم الدراسات التي تمثل ضربا من عمق التناول النقدي للنص، ومحاولة إدراك خباياه، وما يتعلق بتكامل عناصره، وتتام تراكيبه، وترابط علاقاته، وما ينطوي عليه جميع ذلك من إيحاءات شعورية ترتبط بقضاياه، وتمثل آثار التجارب المتعلقة بنفس منشئه وذاته، وما يتصل بوقع تلك التجارب على هذه النفس وتلك الذات.

فمن المعروف أن الأسلوب الشعري يزخر بالكثير من الجوانب والعديد من القضايا والمتنوع من الاتجاهات، وهو يرتكز في مجمله على ما يلائم طبيعته وأسسه من الوسائل الفنية التي تمنحه خصوصية ليست لغيره من الأساليب، وتضعه موضعه المميز بين فنون الأدب وأضربه.

ولقد كان لذلك أثره البالغ في تعدد مناهج دراسة هذا الفن ونقده، واختلاف هذه المناهج في التماس الوسائل التي تهيىء لها بلوغ غاياتها، والتذرع بالاتجاهات التي تضمن لها كشف الكثير مما يلف هذا الأسلوب الشعري من الغموض، ويحوطه من الإبهام.

ويبدو ذلك واضحا في الكثير من الدراسات النقدية الجادة التي أخذت على عاتقها شق هذه السبل في معالجة قضايا النص الشعري واتجاهاته سواء منها ما يتعلق بوسائله اللغوية، أو مايشتمل عليه من أنماط مجازية، أو ما يتذرع به من رموز وإيحاءات، أو ما يصدر عنه من جوانب شعورية وانفعالية، أو مايتضمنه من قضايا فكرية أو غير ذلك.

وكان من أبرز وسائل الأسلوب الشعري التي استرعت الانتباه في هذا المجال، الجانب التعبيري في مظهره اللغوي المنطوق الذي يتجه بكل طاقاته إلى أن يحمل سمات ذلك الفن، ويجمع خصائصه، ويتضمن إيحاءاته ودلالاته، وذلك لما يتسم به هذا الجانب من سمات خاصة تلائم طبيعة ذلك الفن الشعري، وتصبغه بصبغة تميزه عما سواه، يتحطم عبرها المألوف من التركيب وأنماط التعبير، ويصير إلى أوضاع غير مألوفة، والقريب من الحقائق فيصير بعيدا، والمحدود من القضايا فيصير مطلقا.

ولعل ذلك كله هو ما دعا إلى القول: « إن السياق الأسلوبي هو نسق لغوي يقطعه عنصر غير متوقع، وان التقابل الذي ينتج عن هذا الاقتحام هو المثير الأسلوبي»[1].

إن ما يكمن خلف هذه العملية التعبيرية الخاصة بالأسلوب الشعري من دوافع ومنطلقات شعورية وخبايا انفعالية تتلاقى لديها سمات هذا الأسلوب وخصائصه التي تطبعه بذلك الطابع الذي لا يقوم على أسس المنطق، ولا يتجاوب مع مألوف النظام اللغوي، أو متعارف الواقع ورتابته.

ومن هنا انطلق النقاد والباحثون في تفسيرهم لذلك المظهر التعبيري الخاص للأسلوب الشعري من منطلقات عديدة ومتنوعة بحسب تصور كل منهم لما يكمن وراءه من أسباب ودوافع ومصادر يساعد التعرف عليها في دراسة هذا الأسلوب والتعرف على خصائصه.

فمنهم من ذهب إلى أن «الشعر انفعال... وطبيعة الانفعال أنه ينتقل جملة، ولا يثبت للتحليل إلا في يدي الدارس، أما التفكير المنطقي المنظم، فالتحليل ضروري له. والتجربة الشعرية – من حيث هي وحدة–لا تتكون في النفس على نحو ما يتكون التفكير المنطقي المنظم، ولا هي تتبع الطريق الذي يسلكه ذلك التفكير حتى يخرج في صورة لفظية»(٢).

ومنهم من رد عملية الصياغة الفنية للشعر إلى مجموعة من العوامل المترابطة التي تتآزر جميعها لتصنع ما أسموه بالشعر الخالص، الذي يتعلق جوهره لديهم «بحقيقة مستسرة عميقة إيحائية، لا سبيل إلى التعبير عنها بمدلول الكلمات بل بعناصر الشعر الخالصة غير المقصورة على جرس الكلمات، ورنين القافية، وإيقاع التعبير، وموسيقى الوزن... ولكن إذا وضعت الكلمات في مواضعها الإيحائية الصحيحة، وصدرت في إيقاعها وموسيقاها عن استجابة خالصة لأعماق النفس، وعن حُمّيا فنية، فإنها تشف عن أجواء روحية رحيبة، كما يشف صلصال الجسم المادي الكثيف عن جوهر الروح التي تمده بالحياة. وهذا الجوهر المستسر الذي يشف عنه التعبير الشعري لا يمكن – في هذه الحالة – تحديده أو وصفه، ولا الزعم بأنه مستمد من مدلول الكلمات من حيث وضعها»(٣).

ولا شك أن النص الشعري في حال اكتمال صورته التعبيرية على ذلك النحو الذي تترابط فيه وسائل الصياغة ودوافعها وإيحاءاتها عبر ما يسود نفس الفنان من أنماط الشعور ودرجات الانفعال وما يلابس ذلك من مجالات وآثار، لابد أن يتخذ مواضعه الجادة من عملية نقد الأسلوب الشعري ودراسته، وملاحظة خصائصه واتجاهاته.

ولعل ذلك ما دعا إلى القول إنه : «حين نتساءل عن عمل اللغة، فإننا نتساءل عن كيفية عمل الفكر والمشاعر وجميع المصطلحات الأخرى المتعلقة بالنشاط العقلي»(٤).

فمما يتصدر قضايا الدراسة الأسلوبية بشكل عام في النص الشعري، ويدعو إلى ضرورة التنبه إلى ما تنطوي عليه من علاقات وسمات خاصة، النظرة الفاحصة إلى جميع جزئيات الأسلوب في إطارها الكلي الذي تضمنها وصيغت عبره، وارتبطت في إطاره بسياق فني خاص،

في أوضاع فنية لا يمكن الفصل بينها، حتى يتسنى للدارس فهم الجزئيات في ضوء الكليات التي تتعلق بها، وفهم الكليات من خلال ما أسهم في تكوينها من جزئيات وعناصر متتامة في إطارها.

ولعل ذلك ما دعا إلى تقرير صعوبة دراسة الأسلوب الشعري وما يحتويه من أنماط التعبير، حتى قيل إن : «تفسير المجاز أمر محفوف بالصعاب»(٥) وقيل إن : «الاستعارة تقدم إلينا حدوداً لا وجود كامل لها في خارج التعبير الذي أنتجته هي نفسها»(٦).

وهو ما دعا كذلك إلى تقرير تلك الفروق والعلاقات الدقيقة بين بعض الوسائل الفنية التي يتخذها الأسلوب الفني في الشعر مما يدفع إلى الظن بتماثلها أو اتحادها في بعض الخصائص الموهمة بخلاف حقيقتها.

ومن تلك الفروق والعلاقات التي ينبغي التنبه إليهـا لإدراك ما يتعلق بها من حقائـق نقديـة لها دورها المهم في إلقاء الضوء على مناهج الدراسات النقدية وبيان كيفية تناول النص الشعري، ما بين الاستعارة والرمز من سمات أسلوبية مشتركة من جهة، ومتفاوتة من جهة أخرى، فبينما يبدوان متماثلين وكأنهما «ولدان في أسرة واحدة»(٧) إلا أن في الاستعارة قرانا مستتراً، وفي الرمز وحدة ذاتية واستقلال مكين...، والاستعارة صورة ذات إيحاء جم، ومظهر إيجاز واضح، ولكن ذلك وحده لا يحيل الاستعارة رمزا(٨).

وإذا كان نقدنا العربي القديم قد قرن بين مصطلحات «الكناية والتعريض والرمز والإشارة» كما هو الحال لدى عبد القاهر الجرجاني حيث عدها ألفاظا مترادفة على معنى واحد(٩)، فإن مرجع ذلك هو اختلاف مفهوم هذه المصطلحات وغاياتها السياقية في النقد القديم عما هو عليه الحال في النقد الحديث بها، ومرد ذلك كله هو تطور استخدام المصطلحات، وتطور النظرة النقدية للنص الشعري، والانتقال من مجرد إيضاح وسائل التعبير الفني وعلاقاتها إلى وضع النظريات والأسس التي تحكم أنماطا من الأساليب، وتدرس في ضوئها اتجاهاتها الفنية المتعددة.

ولقد أصبح من الضروري الوعي بحقيقة ما يتردد في آفاق الدراسات النقدية والبلاغية من هذه المصطلحات التي يعنى الوعي بحقيقتها وعيا آخر بكيفية الإفادة بما تنطوي عليه، وتتصل به من اتجاهات الدراسة وأسس التحليل النقدي للنصوص الشعرية.

ولعل من أبرز هذه المصطلحات وأشدها ارتباطا بغايات الدراسة النقدية ومناهجها، مصطلح «الرمز» الذي صارت «أكثر المذاهب الفلسفية المعاصرة تتوسل (بمناهجه) في البحث للكشف عن الدلالات في الأعمال الفنية والأدبية»(١٠).

ولعل من أهم السمات التي ينبغي بيانها في هذا المجال لما لها من دور في إدراك معنى الرمز وقيمته في الأسلوب الفني، ارتباطه بدوره الإيحائي في النص من خلال وضعه الخاص داخل العمل الفني وملازمته لعناصره على نحو تتسق عبره جميع هذه العناصر داخل سياقها وفق نظام فني متعلق بما صدر عنه وتعلق به من نفس الفنان ورؤيته الخاصة وأثر وقع تجاربه على مشاعره مما لا تستطيع معه ألفاظ اللغة وتراكيبها المعهودة التعبير عنه.

ومن هذا المنطلق وجدنا تعريف الرمز يتخذ مكانا بارزا بين الدراسات النقدية الهادفة التي سعى أصحابها إلى إيضاحه على هذا النحو فذهبوا إلى أن الرمز «معناه الإيحاء، أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالاتها الوضعية، والرمز هو الصلة بين الذات والأشياء، حيث تتولد المشاعر عن طريق الإثارة النفسية، لا عن طريق التسمية والتصريح»(١١)، كما أنه يعني «استشفاف الخاص من خلال الفردي، أو العام من خلال الخاص، أوالكوني من خلال العام، وفوق هذا كله استشفاف ما هو أبدي وخالد، فيما هو دنيوي وموقوت»(١٢).

ومن الضروري في هذا المجال أن نقترب من حقيقة معنى الرمز الشعري من خلال فهم الوسائل الرمزية التي يتخذها الشاعر لبلوغ غايته في صياغة الشكل الفني لرموزه، والسبل المتعددة التي يسلكها لتحقيق تلك الغاية.

ومن الضروري كذلك الوعي بأن هذا الاقتراب من حقيقة معنى الرمز وفهم طبيعته، إنما يعني الاقتراب من الأسلوب الشعري وإدراك سبل صياغته العامة التي تعمل الرموز من خلالها.

ذلك أن «أبسط صور العلامات الاستطيقية خليقة بأن تفضي إلى آفاق من العلامات المعنوية التي تتراءى لمن يلتمسها في الكلمات والعبارات، ثم لا تزال تتسع حتى تستوعب الصور الشعرية بأسرها، وكأنها تدل على السر الروحي الأخير الذي يكمن وراء التركيب كله، وذلك هو عمل «الرموز»(١٣).

ووفقا لهذا الإدراك النقدي لحقيقة عمل الرمز في أسلوب النص الشعري فإنه لابد - كما سلفت الإشارة- من العناية بدراسة جميع الجوانب التي تآزرت في صنع الأسلوب الرمزي العام. وما وردت عبره من تراكيب سياقية يضمها إطار أسلوبي واحد لا تعمل إلا من خلاله.

وهذه الحقيقة تتطلب الكثير من الدقة في تناول النص الشعري ودراسة أسلوبه دراسة رمزية فاحصة تلقي الضوء على كيفية ترابط رموزه، والنسق الذي وردت عليه، والوسائل التي اتخذتها

في سبيل تحقيق غاياتها، والتفريق بين الجوانب الجزئية، والإطار التركيبي الكلي العام من جهة، والوسائل الفنية المساهمة في صناعة ذلك الأسلوب، والشكل الفني المكتمل الذي تدخلت هذه الوسائل في تركيبه على هيئة فنية مميزة تعمل من خلالها جميع هذه العناصر من جهة أخرى.

لذا كان من الضروري هنا التفريق بين مصطلحي «الرمز والصورة» ذلك «أن الفرق (بينهما) ليس في نوعية كل منهما بقدر ما هو في درجته من التركيب والتجريد، فالرمز وحدته الأولى صورة حسية تشير إلى معنوي لا يقع تحت الحواس، ولكن هذه الصورة بمفردها قاصرة عن الإيحاء : سمة الرمز الجوهرية، والذي يعطيها معناها الرمزي هو الأسلوب كله، أي طريقة التعبير التي استخدمت هذه الصورة وحملتها معناها الرمزي»(١٤).

وحين تمضي الدراسة النقدية في هذا الصدد تجد الكثير من شعرنا العربي يتجه اتجاها تعبيريا رمزيا، متخذا الكثير من الوسائل التي ترتكز على أسس هذا الفن وخصائصه، سواء منها الأسس اللغوية أو الموسيقية أو التصويرية، أو غيرها مما سيتضح خلال هذه الدراسة التطبيقية.

من ذلك ما يتضح في شعر أبي العلاء المعري في تلك القصائد التي يتخذ فيها من بعض عناصر الطبيعة وما يلازمها من صفات إيحائية ووسائل رمزية من خلال ما تصاغ في إطاره من تراكيب ذات علاقات رمزية منبثقة عما تترابط به من نسق فني خاص.

ومن ذلك قصيدته التي يستهلها بقوله :(١٥).

يا ساهر البرق أيقظ راقد السمر لعل بالجزع أعوانا على السهر

وهو يمضي فيها رابطا بين مجموعة كبيرة من عناصر الطبيعة على نحو فني خاص، تأتلف فيه هذه العناصر تارة ائتلافا موحيا بالكثير من المشاعر، بينما تتنافر فيه هذه العناصر تارة أخرى، موحيا بالكثير من المشاعر المناقضة لسالفتها.

وبينما يتداخل هذان الجانبان، نجد جانبا ثالثا يتراءى من حين لآخر في تلازم هذين الجانبين تلازما موحيا بضرب من الصراع الشعوري بينهما، ومتعلقا في الوقت نفسه بنمط من النظر الفلسفي إلى الكون والأشياء، وكأنه يحاول بلوغ غاية ينتهي لديها ذلك الصراع وتلك المعاناة.

وعلى هذا النحو يستطيع المتأمل أن يلتمس عبر تراكيب هذه القصيدة وبنيتها العامة كيفية تنسيق الشاعر لعناصرها محاولا في ذلك تتبع العلاقات بين هذه المجموعة التي تبدو داخل

إطارها الفني في أوضاع متآلفة فنيا، دون أن يلتفت إلى ما يربطها من نسق عام خارج إطار النص الفني.

ذلك أن الدراسة الرمزية لأسلوب النص الشعري تحاول تتبع ما بين عناصر النص وأسسه ووسائله وسائر مكوناته من علاقات فنية، صنعتها رؤية ذاتية نابعة من شعور خاص بالفنان، وصادرة في الوقت نفسه عن أثر وقع ما يتضمنه ذلك العالم المحسوس الذي تتراءى بعض معالمه في شعره على نفسه ومشاعره، لينفذ من وراء ذلك إلى عالم آخر توحي به تلك العلاقات الفنية التي نظمت تلك المعالم وعناصرها في شعره.

وفي هذه القصيدة المشار إليها هنا نراه يقول :

وإن بخلت عن الأحياء كلهم ... فاسق المواطر حيا من بنى مطر
ويا أسيرة حجليها أرى سفها ... حمل الحلى بمن أعيا عن النظر
ماسرت إلا وطيف منك يصحبني ... سرى أمامي وتأويبا على أثري
لو حط رحلي فوق النجم رافعه ... ألفيت ثم خيالا منك منتظري
يود أن ظلام الليل دام له ... وزيد فيه سواد القلب والبصر
لو اختصرتم من الإحسان زرتكم ... والعذب يهجر للإفراط في الخصر
أبعد حول تناجي الشوق ناجية ... هلا ونحن على عشر من العشر
كم بات حولك من ريم وجازية ... يستجديانك حسن الدل والحور
فما وهبت الذي يعرفن من خلق ... لكن سمحت بما ينكرن من درر
وما تركت بذات الضال عاطلة ... من الظباء ولا عار من البقر
قلدت كل مهاة عقد غانية ... وفزت بالشكر في الآرام والعفر
ورب ساحب وشى من جآذرها ... وكان يرفل في ثوب من الوبر
حسنت نظم كلام توصفين به ... ومنزلا بك معمورا من الخفر
فالحسن يظهر في شيئين رونقه ... بيت من الشعر أو بيت من الشعر

أقول والوحش ترميني بأعينها   والطير تعجب مني كيف لم أطر
لمشمعلين كالسيفين تحتهما   مثل القناتين من أين ومن ضمر
في بلدة مثل ظهر الظبى بت بها   كأنني فوق روق الظبي من حذر
لا تطويا السر عني يوم نائبة   فإن ذلك ذنب غير مغتفر
والخل كالماء يبدي لي ضمائره   مع الصفاء ويخفيها مع الكدر
يا روع الله سوطي كم أروع به   فؤاد وجناء مثل الطائر الحذر

فالشاعر هنا يجمع بين العديد والمتنوع من عناصر الطبيعة ومظاهرها التي لا تترابط على هذا النحو وهذه الشاكلة إلا في إطار هذا الأسلوب الفني ذي الأوضاع والعلاقات الخاصة التي تلائمه وتلائم ما صدرت عنه من مشاعر وانفعالات متعلقة بصاحبها.

وهذه العناصر قد تشكلت من مجموعة من الظواهر الطبيعية وعناصر النبات والحيوان والإنسان، وقد ترابط كل منها بغيره على هذا النسق الخاص الذي التقت عبره التقاء موحيا بشيء كامن يمكن استشفافه من خلال هذا السياق العام ودعائمه.

فلقد جمع الشاعر- من خلال رؤيته الخاصة ومشاعره الذاتية- بين هذه العناصر جمعا رمزيا من خلال تركيب فني لصوره وإطار عام لأسلوبه، فجعل رابطا شعوريا يضم ساهر البرق ويابس الشجر والمطر والطيف والنجم وظلام الليل وسواد القلب والبصر والماء العذب والإبل والظباء والبقر والجآذر والوحش والطير والسيف والقناة وقرن الظبي وظهره وصفو الماء وكدره، فوردت جميعها مترابطة ترابطا موحيا بحالات وجدانية انبثقت عنها هذه العلاقات الحسية الظاهرة التي يمكن للمتأمل أن ينفذ من خلالها إلى تلك الحالات التي لا تنهض ألفاظ اللغة وتراكيبها المألوفة بالتعبير عنها.

إن التأمل الواعي لما وضعه الشاعر من هذه العلاقات- إذن- هو الركيزة القوية التي تهيىء للناقد الوقوف على معنى الإيحاء الرمزى هنا.

فقد ربط الشاعر بين البرق والشجر فجعل الأول ساهرا والثاني ذابلا، ثم جعل الأول موقظا للثاني في إطار أسلوب الأمر المتصل بالتمني لشيء محبوب ممتنع، ثم ذكر الامتناع وجعله شاملا،

فامتناع المطر عن الأحياء كلهم يرتبط باختصاص أناس معينين به في إطار آخر من التمنى، ثم ربط جميع ذلك ربطا خفيا بعنصر الجمال ومظاهره الحسية الموحية، فبلوغ الجمال مبلغا تاما يفضي إلى الإعجاز عن رؤية ما سواه من مظاهر الزينة، وذلك كله إنما يرتبط بما يوحي كذلك باستمرار حالة شعورية معينة تنطوي على كثير من المعاناة، حيث يبدو الطيف ملازما هذا التركيب وعناصره، أما النجم في علوه فهو يلازم ذلك الطيف ومايرتبط به من الرحل ودوام الانتظار، ثم يضيف إلى ذلك إطاراً زمنيا موحيا فيضعها كلها من ظلام الليل وسواد القلب والبصر في مواضعها من هذا التركيب الفني العام، ثم يضم إليه صورة الماء العذب البارد المهجور مع شدة الحاجة إليه، ثم يعود إلى الإطار الزمني فيذكر طول المدى والبعد المكاني ثم عناصر الجمال الحسى البادية في الظباء وغيرها، ثم الفلاة الواسعة وتعجب الوحش وسرعة الطير وضمور الناقة وظهر الظبي وقرنه، ويربط جميع ذلك بإخفاء السر، والذنب غير المغتفر، والخل، والماء الصافي، ثم الماء الكدر والروع والسوط والطائر الحذر.

فهذا الإطار الحسي المترابط يشف عما وراءه من حالة شعورية وموقف مرموز إليه، وهو ما يتصل بنظرة الشاعر وفلسفته الخاصة التي تصدر عن وقع الأشياء على نفسه ومشاعره.

إن هذه العلاقات الحسية التي ضمها هذا الإطار الفني تنقلنا علاقاتها السائدة هنا من إطارها الحسي إلى إطار آخر نلتمسه عبر إيحاءاتها، فنحن أمام نفس قلقة، ومشاعر حذرة تنطوي على الكثير من الفزع والخوف، وتجري وراء شيء مجهول ممتنع، لا تكاد تجده حتى تفقده، إنها فكرة تلازم المتناقضين اللذين ينشأ عن امتناع أحدهما حدوث الآخر.

فإذا كان البرق مؤذنا بالمطر، وما يترتب عليه من إيراق واخضرار، فإن ذلك يقابله امتناعه وبخله بالماء وذبول الشجر.

وإذا كان الجمال قد بلغ مبلغ الكمال، فإن ذلك يقابله عجز عن الإدراك والرؤية لمظاهر تتعلق بالحسن ومظاهره، والامتناع عن الجود بشيء منه.

وإذا كان الإحسان قد بلغ حد الإفراط، فإن ذلك يقابله الامتناع عن التواصل، كما يهجر عذب الماء لبرده المفرط.

وإذا كانت سرعة الناقة في الارتحال تتصل بقطع الشاسع من المسافات، فإن ذلك يترتب عليه مشقة الرجوع مع شدة الرغبة فيه.

وإذا كان اكتمال الحسن في الموصوفة قد بلغ مبلغه، فإن ذلك يقابله امتناع الحسن عن كل شيء آخر سوى ما يحل فيه ذلك من بيت، أو يذكر فيه من شعر.

وإذا كانت الفلاة التي يقطعها لا يسير فيها الإنس، فإن ذلك يقابله تفرده بقطعها حتى ينكر عليه الوحش ذلك، ويتعجب الطير لسرعته.

وإذا كانت البلدة التي حل بها سهلة مستوية يطيب الاضطجاع بها، فإنه بات وكأنه على قرن ظبي.

وهكذا يمضي رابطا جميع عناصره في هذا الإطار موحيا بتلك الحيرة التي يلازمها ذلك الخوف الدائم والسعي وراء رجاء غير محقق.

ولا يخفى دور الإطار اللغوي ووسائله في هذا الأداء الفني الموحي، كالاستهلال بالنداء والانتقال إلى الأمر المنطوي على التمني، ثم الانتقال إلى الترجي، ثم ما يفيد الشك، وما يفيد العموم من ألفاظ الجمع والتأكيد، وما يفيد القصر من النفي والاستثناء، وكذلك ما يفيد الامتناع، والكثرة، وتكرر النفي، وتتابع الوصف والعطف.

أضف إلى ذلك الألفاظ الموحية كالألفاظ: ساهر، وأيقظ، وراقد، وأسيرة، وأعيا، ويصحبني، وفوق النجم، ومنتظري، ويود، ودام، والشوق، ويستجديانك، ودرر، ومعموراً، وأعيتها، وتعجب، ولم أطر، ومشمعلين، وحذر، والسر، ونائبة، وروع.

وكذلك الألوان الموحية والتي تتضمن دلالة على الألوان كألفاظ السواد، والحور، والدرر، والآرام، والعفر.

وغير ذلك من الألفاظ المتناظرة والمتجانسة التي تبدو بوضوح عبر هذا الإطار الأسلوبي.

وامتدادا لذلك نجد تتابعا فنيا لعناصر مترابطة في إطار رمزي تال ينتقل الشاعر عبره إلى القول :

باهت بمهرة عدنانا فقلت لها ... لولا الفصيصي كان المجد في مضر
وقد تبين قدري أن معرفتي ... من تعلمين سترضيني عن القدر
القاتل المحل إذ تبدو السماء لنا ... كأنها من نجيع الجدب في أزر
وقاسم الجود في عال ومنخفض ... كقسيمة الغيث بين النجم والشجر

إذا تفكر أهل الرأي واجتهدوا ... فضل كل هداه غير مفتكر
يبين بالبشر عن إحسان مصطنع ... كالسيف دل على التأثير بالأثر
فلا يغرنك بشر من سواه بدا ... ولو أنار فكم نور بلا ثمر
يا ابن الألى غير زجر الخيل ما عرفوا ... إذا تعرف العرب زجر الشاء والعكر
والقائديها مع الأضياف يتبعها ... ألافها وألوف اللام والبدر
جمال ذي الأرض كانوا في الحياة وهم ... بعد الممات جمال الكتب والسير
وافقتهم في اختلاف من زمانكم ... والبدر في الوهن مثل البدر في السحر
الموقدون بنجد نار بادية ... لا يحضرون وفقد العز في الحضر
إذا همى القطر شبتها عبيدهم ... تحت الغمائم للسارين بالقطر
من كل أزهر لم تأشر ضمائره ... للثم خد ولا تقبيل ذي أشر
لكن يقبل فوه سامعي فرس ... مقابل الخلق بين الشمس والقمر
كأن أذنيه أعطت قلبه خبرا ... عن السماء بما يلقى من الغير
يحس وطء الرزايا وهي نازلة ... فينهب الجرى نفس الحادث المكر
من الجياد اللواتي كان عودها ... بنو الفصيص لقاء الطعن بالثغر
تغنى عن الورد إن سلوا صوارمهم ... أمامها لاشتباه البيض بالغدر

فهنا نجد أن دائرة العلاقات المعنوية بين عناصر التعبير الرمزي تتسع لتشمل هذه الصور الممتدة امتدادا شعوريا يمثل متنفسا منبثقا عن سالفه ومكملا له في آن واحد.

وبيان ذلك إنما يتضح من خلال تأمل تلك العلاقات التي راح الشاعر يربط بها بين عناصره موحيا بنظرة فلسفية كامنة وراءها، نستطيع التماسها في الربط بين طرفين متصارعين، ينفذ من خلالهما إلى ذكر القدر والرضا، وكأنه يوحي بفكرة الصراع النفسي المتصل بجانبي القهر والاستسلام، ثم بفكرة أخرى منبثقة عن ذلك يمتد إطارها الرمزي ليشمل جانبا أسلوبيا عريضا

ممتدا عبر هذا السياق، نلتمسه في تلك الصورة المثالية التي أبرزت عنصرا قويا قاهرا يمتد تأثيره مرة أخرى ليشمل الكثير من جوانب الطبيعة وعناصرها حيث تلتقي خلاله السماء والأرض وقد ارتبطتا ارتباط الأثر والمؤثر فالتقى جدب الأرض بحمرة السماء، والتقت تلك الحمرة بفعل القتل لتبلغ العلاقة الرابطة مبلغها الرمزي الموحي، ثم تنتشر لتشمل جميع مظاهر الطبيعة من عال ومنخفض، وشجر ونباتات متنوعة، مما نشأ عن شمول الخير وعموم تأثيره بحيث لا يغادر شيئا إلا أصابه، ليولد عن ذلك علاقة ممتدة ترتبط بجانب البشر والإحسان المذكورين في حال اقترانهما بعنصر الحسم والقوة وهو السيف، ليبلغ التعبير من ذلك مبلغه من التركيز الجامع حيث يصل إلى أسلوب الحصر، فيقتصر جميع ما ارتبطت به تلك العناصر على ذلك المثال المذكور لدى قوله (فلا يغرنك بشر من سواه بدا) حتى يقترن ذلك بدوره بالنبت المجرد من الثمر مع وجود نوره.

وتظل هذه العناصر الموحية في اجتماعها وترابطها لتصل إلى تجريد صورة ذلك المثال الرامز الذي تمتد علاقاته خلال العناصر مجردة منه جانبا منقطع النظير، مرتكزة على الكثير من الوسائل اللغوية الموحية كذلك، فهو (ابن الألى غير زجر الخيل ما عرفوا)، وهؤلاء بدورهم (القائديها مع الأضياف يتبعها ألافها وألوف اللام والبدر) مما يتصل بعناصر الخير المذكور وعموم أثره كذلك سواء منها القوة المعنوية الماثلة في العز والمنعة، أو المادية الماثلة في الدروع والدراهم والخيول، ثم ما يتصل بالحسن ويرتبط بامتداد أثره كذلك في الحياة (جمال ذي الأرض كانوا في الحياة)، أو بعد الممات (جمال الكتب والسير)، وامتداد أثره كذلك في الأزمان حيث يستوون هم وأسلافهم في ذلك التفرد، مع تباعد الأزمان ليصير الكل مجتمعا في وصف واحد يلتقي عبره بعنصر طبيعي ثابت (والبدر في الوهن مثل البدر في السحر).

إن هذا التعبير الرمزي يستمر في جمع هذه العناصر ليصل إلى درجة من القوة الهادفة، ثم ليصل إلى ذروته في ربط المتضادات ربطا موحيا بهذا الجانب الشعوري سالف الذكر، وهو جانب القوة النفسية المنبثقة عن المعاناة السالفة التي تولد عنها هذا الشعور فوضع صورة لقوة مثالية دافعة لمشاعر القلق والشفقة والحذر لعله يلتمس عبرها متنفسا وضربا من الراحة.

وهو يظل ملحا على ذلك، واضعا الكثير من العلاقات التركيبية الموحية به حتى يصل بنا إلى ربط المتضادات ربطا شعوريا محققا غايته الإيحائية هذه، فإذا كان المطر يطفىء النار، فإن صورة المطر هنا تشتد لتبلغ حد السيل ثم ينشأ عن ذلك إيقاد النار وشدة اشتعالها.

وارتباطا بذلك كله تتخذ مظاهر القوة ربطا بين مجموعة أخرى من العناصر تضم الفرس والشمس والقمر والسماء والرزايا وجودة الحس وقوة السمع وشدة الجري والإهلاك، إلى جانب اتحاد جانبين تترابط عبرهما جميع هذه العناصر ممثلين نقطة التقاء سياقي لهذه التراكيب أحدهما يرتبط بجانب القوة القهرية وهو السيف، والآخر جامع لجانب الخير الشامل الملازم لتلك القوة وهو الماء، من خلال علاقة تبادل سياقي حيث يستغني بأحدهما عن الآخر ليوحي جميع ذلك بتلازم ذلك الصراع الشعورى بين الجانبين، وسيطرة جانب القوة السائدة.

وهذا الإيحاء يتراءى عبر الكثير من التراكيب في هذا التتالى الممتد، فكلما صاغ الشاعر صورا متصلة بمعاني القوة أو شدة البطش، أو الخوف، أو الحذر والترقب، وضعها في إطار مطلق يوحي ببلوغ الشعور الكامن وراءها مبلغا مطلقا، وبعد أن يصل من ذلك مبلغا، يعود فيجمع جانبين متضادين في طرفي تركيب يوحي بدوره بذلك التلازم المشار إليه من قبل، في إيحاء بقوة الشعور بالغلبة والقهر والاستسلام مع ما يلازمه في إطار صراع مستمر من قوة المشاعر الدافعة التي تلتمس متنفسا يخرجها من تلك الحلقة إلى جانب مرجو يجد الشعور لديه منطلقا واسع المدى، وذلك في قوله :

أعاذ مجدك عبد الله خالقه ... من أعين الشهب لا من أعين البشر
فالعين يسلم منها ما رأت فنبت ... عنه وتلحق ما تهوى من الصور
وكم فريسة ضرغام ظفرت بها ... فحزتها وهي بين الناب والظفر
ماجت نمير فهاجت منك ذا لبد ... والليث أفتك أفعالا من النمر
هموا فأموا فلما شارفوا وقفوا ... كوقفة العير بين الورد والصدر
وأضعف الرعب أيديهم فطعنهم ... بالسمهرية دون الوخز بالإبر
تلقى الغواني حفيظ الدر من جزع ... عنها وتلقى الرجال السرد من خور
فكم دلاص على البطحاء ساقطة ... وكم جمان مع الحصباء منتثر
دع اليراع لقوم يفخرون به ... وبالطوال الردينيات فافتخر
فهن أقلامك اللاتي إذا كتبت ... مجدا أتت بمداد من دم هدر
وكل أبيض هندى به شطب ... مثل التكسر في جار بمنحدر

تغايرت فيه أرواح تموت به | من الضراغم والفرسان والجزر
روض المنايا على أن الدماء به | وإن تخالفن أبدال من الزهر
ما كنت أحسب جفنا قبل مسكنه | في الجفن يطوى على نار ولا نهر
ولا ظننت صغار النمل يمكنها | مشي على اللج أو سعي على السعر
قالت عداتك ليس المجد مكتسبا | مقالة الهجن ليس السبق بالحضر
رأوك بالعين فاستغوتهم ظنن | ولم يروك بفكر صادق الخبر
والنجم تستصغر الأبصار صورته | والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

فهو يجمع إلى ما سبق تصوير مطلق العز والمنعة والمجد والغلبة، متخذا من ألفاظ (المجد- والشهب- والضرغام- والفريسة - والليث - والنمر - والرعب - والسمهرية - والردينيات - والدم - والأبيض الهندي - والضراغم - والمنايا - والنار - والنهر - واللج - والسعر) وغيرها عناصر لتراكيبه وصوره الموحية.

وهو يرتكز في ذلك على ما يبلغ بتعبيره درجة الإطلاق الموحي بعمق الشعور فترد صوره مرتبطة بالعلو والكثرة كما هو الحال في الربط بين المجد والشهب، ثم في ألفاظ الجمع (أعين الشهب - وأعين البشر)، ولفظة (كم) التي ترتبط في تكرارها بتتالي صور الصراع بين جانبي القوة، وما يتصل بها من (ضرغام- وناب - وظفر) تارة، و (دلاص ساقط- وجمان منتثر) تارة أخرى.

كما ترتبط بتحقق وقوع الأحداث وبعد آثارها، كما هو الحال في استخدام الأفعال الماضية في مواضعها من التركيب العام مثل: (أعاذ مجدك خالقه- رأت - فنبت- ظفرت بها- حزتها- ماجت نمير فهاجت- هموا فأموا فلما شارفوا وقفوا - وأضعف الرعب أيديهم - أتت بمداد من دم هدر- تغايرت فيه أرواح- وإن تخالفن- ولا ظننت صغار النمل يمكنها- قالت عداتك- رأوك بالعين فاستغوتهم ظنن)، وكذلك فيما يرتبط بالسمو والرفعة ونفي ما سواهما مما هو أدنى وأقل كما هو الحال في (من أعين الشهب لا من أعين البشر)، أو يرتبط ببلوغ القوة درجة ممتنعة لكونها ملازمة لأمر مهول كما في : (ظفرت بها فحزتها وهي بين الناب والظفر)، أو يرتبط بما يتصل بالمفاضلة (والليث أفتك أفعالا من النمر)، أو بما يتصل ببلوغ صفة نفسية مبلغا شديدا من الحذر والترقب

كما في : (وقفوا كوقفة العير بين الورد والصدر)، أو الوهن والضعف كما في : (وأضعف الرعب أيديهم)، (فطعنهم بالسمهرية دون الوخز بالإبر)، وكذلك ما يتصل باستبدال المألوف بالمستغرب كما هو الحال في : (دع اليراع لقوم يفخرون به)، ثم (وبالطوال الردينيات فافتخر)، ثم (أقلامك اللاتي إذا كتبت مجدا أتت بمداد من دم هدر)، ثم ما يتعلق بجمع أطراف التصوير لدى جانب تتلازم عبره المتضادات- مما سلفت الإشارة إليه- حيث يجمع ما يوحي بقوة الشعور بالغلبة والقهر والاستسلام جمعا تقترن فيه معاني التفرد والتميز بمعاني التنوع والكثرة، ومعاني الذلة والضعة بمعاني العزة والشرف، ومعاني الإهلاك والقبح بمعاني الخير والجمال كما هو الحال في أبياته:

تغايرت فيه أرواح تموت به ... من الضراغم والفرسان والجزر

روض المنايا على أن الدماء به ... وإن تخالفن أبدال من الزهر

ما كنت أحسب جفنا قبل مسكنه ... في الجفن يطوى على نار ولا نهر

ولا ظننت صغار النمل يمكنها ... مشي على اللج أو سعي على السعر

ليصل بنا الأسلوب من ذلك كله إلى إيحاء جامع لجانبين متصارعين، ينطويان على نظرة فلسفية عميقة جامعة لجانب ظاهر معلوم يلفه الغموض وينطوي على مجهول كامن غير محدود لا يعلم قدره، مما يولد شعورا بالحذر والترقب والحيرة، وعدم الثقة فيما يقع تحت الحواس من مدركات يخطىء الحس في إدراكها، كما يتضح فيما مضى وفي هذا الجانب المكمل الذي يقول فيه :

رأوك بالعين فاستغوتهم ظنن ... ولم يروك بفكر صادق الخبر

والنجم تستصغر الأبصار صورته ... والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

وعلى هذا النسق الذي جمع فيه الكثير من عناصر الطبيعة ومظاهرها في إطار رامز، نراه مستمرا في مخاطبة هذه المظاهر والجمع بينها على هذا النحو الموحي- كما فعل أول القصيدة- حيث استهله بمخاطبة البرق الساهر، وجمعه بذكر الشجر الذابل، فهو يعود هنا فيخاطب الغيث رابطا بينه وبين عناصر ومظاهر أخرى من الحر والعطش والإبل والشمس والبيداء والليل والجمر والشرر والنوم والخطب والخطر والنفع والضرر وإياب العيد والآل والحال والعلياء والعمر.

غير أنه هنا يوحي بدائرة شعورية منبثقة عن جميع ماسبق، حيث يخرجنا معه من دائرة الصراع إلى الإيحاء بالتماس المتنفس الشعوري والمخرج، ثم العودة إلى ضروب من الإيحاءات الشعورية المتصلة بالكثير من مشاعر المغالبة الموحية بتعدد المسالك الشعورية ليصل بنا من جميع ذلك إلى ضرب من المعالجة الفنية الموحية بنظرة فلسفية كونية تتخذ فيها هذه العلاقات الشعورية المتعددة طريقها إلى التوحد والاستقلال، مما يتضح في قوله الذي يختتم به هذه القصيدة :

ياغيث فهم ذوي الأفهام إن سدرت	إبلي فمرآك يشفيها من السدر
والمرء ما لم تفد نفعا إقامته	غيم حمى الشمس لم يمطر ولم يسر
فزانها الله أن لاقتك زينته	بنات أعوج بالأحجال والغرر
أفنى قواها قليل السير تدمنه	والغمر يفنيه طول الغرف بالغمر
حتى سطرنا بها البيداء عن عرض	وكل وجناء مثل النون في السطر
علوتم فتواضعتم على ثقة	لما تواضع أقوام على غرر
والحمد والكبر ضدان اتفاقهما	مثل اتفاق فتاء السن والكبر
يجنى تزايد هذا من تناقص ذا	والليل إن طال غال اليوم بالقصر
خف الورى وأقرتكم حلومكم	والجمر يعدم فيه خفة الشرر
وأنت من لو رأى الإنسان طلعته	في النوم لم يمس من خطب على خطر
وعبد غيرك مضرور بخدمته	كالغمد يبليه صون الصارم الذكر
لولا قدومك قبل النحر أخره	إلى قدومك أهل النفع والضرر
سافرت عنا فظل الناس كلهم	يراقبون إياب العيد من سفر
لو غبت شهرك موصولا بتابعه	وأبت لا نتقل الأضحى إلى صفر
فاسعد بمجد ويوم إذ سلمت لنا	فما يزيد على أيامنا الأخر
ولا تزال لك أزمان ممتعة	بالآل والحال والعلياء والعمر

فنحن نجد ربطا بين ذلك الغيث الذي يلتمس لديه الشفاء من إظلام الإبصار وشدة الحيرة، ونجد بحثا عن المخرج من ذلك المكان الذي (لم تفد نفعا) الإقامة فيه، وحديثا عن ذلك الغيم الذي يمنع الشمس أن تضيء ولا مطر فيه، ثم نجد تلك المظاهر الحسية التي رسمت صوراً مجسمة موحية بشدة المعاناة في : (أفنى قواها- والغمر يفنيه طول الغرف بالغمر - وكل وجناء مثل النون في السطر- واتفاق فتاء السن والكبر- والليل إن طال غال اليوم بالقصر- والجمر يعمد فيه خفة الشرر - والغمد يبليه صون الصارم- فظل الناس كلهم يراقبون إياب العيد).

وصورا أخرى حسية كذلك رسمت صورا مجسمة موحية بقوة المشاعر الدافعة لهذه المعاناة والتي تمثل ضربا من الحلول محلها، أو الشفاء التام منها كما سلف ذكره في (فمراك يشفيها من السدر) وذلك في : (فزانها الله أن لاقتك - علوتم فتواضعتم على ثقة- يجنى تزايد هذا من تناقص ذا- خف الورى وأقرتكم حلومكم - وقوله :

وأنت من لو رأى الإنسان طلعته في النوم لم يمس من خطب على خطر

وعبد غيرك مضرور بخدمته - لولا قدومك قبل العيد أخره إلى قدومك...- فاسعد بمجد ويوم إذ سلمت لنا- ولا تزل لك أزمان ممتعة...).

ويتخذ هذا الأسلوب في شعر أبي العلاء أكثر من مظهر فني، يتضح خلاله تنوع أنماط التراكيب وتعددها مما يضعه موضعه من الدراسة الرمزية التي تسفر عن ظهور الكثير من الخصائص الفنية في هذا الشعر، وتعبر عن منهج متعدد الاتجاهات لأسلوب أبي العلاء المعري.

فمن ذلك ما يتجه إليه أسلوبه في بعض قصائده من جمع عناصر طبيعية متصلة بالعلو الحسي ثم يضعها في إطار فني ضمن مجموعة أخرى من العناصر التي تعد ذاته هو طرفا من أطرافها، ليمزج بين جميع ذلك على نحو إيحائي رامز إلى فكرة التدرج من الأعلى إلى ما هو أكثر منه علوا، وليضع جميع ذلك في مستهل قصيدته لتكون بمثابة الركيزة الأسلوبية التي تنطلق منها غيرها من التراكيب المتصلة بها فنيا من خلال ما توحي به من درجات شعورية سائدة.

وهو هنا إنما ينهج نهجا فنيا رمزيا يقوم على استقاء عناصره ووسائل تعبيره بشكل منتظم انتظاما فنيا هادفا وموحيا بعمق شعوري وثراء فكري يكمنان خلف هذا النهج الذي يتخذ أكثر من مظهر لتحقيق غاياته.

فهو يجمع عناصره من الطبيعة، ويربط بينها وبين غيرها من العناصر ربطا له سماته الفنية الخاصة التي لا تعرف خارج هذه الحدود الفنية، فيذكر البدر والجوزاء، رابطا الأول بالمهد الموضوع فوقه، والثانية بالوساد الموجود تحت يده، ثم يذكر النجم ويربطه بذاته كما يربطه بفكرة القناعة وعلاقاتها النفسية الشعورية، وبعد أن يضع هذا الإطار الفني المترابط يمضي ذاكرا الشباب والصبا والشيب وإخوان الثقة، ثم يربط جميع ذلك وسابقه بإطار شعوري موحٍ بالحرمان ومقترن في الوقت نفسه بالسمو ورفعة الشأن، فيذكر الدجن، ثم يجرده مما يتعلق به من حصول المطر قليله وكثيره، رابطا ذلك بذاته كذلك عن طريق إضافة ما يدل على الملازمة المكانية إلى ضمير المتكلم في قوله (تحتي)

وكما يتخذ من الألفاظ المتعلقة بالأماكن والجهات عناصر جامعة لفكرة الملازمة المشار إليها هنا مع فكرة الإحاطة، فإننا نراه يتخذ منها إطارا مكتمل السمات، فبعد أن يتخذ مما يدل على العلو لفظ (فوق) في قوله (أفوق البدر)، ومما يدل على الدنو لفظ (تحت) في قوله (تحت يدي) ثم لفظ (دوني) في قوله (فخلت أن النجم دوني)، نراه يعود فيكرر لفظ (تحت) في قوله (ينشأ الدجن تحتي)، ويلتفت إلى ما يدل على الخلف فيقول (رويدك أيها العاوي ورائي)، ثم يمضي خلال قصيدته عائدا إلى لفظ (فوق) ليربطه بمعنى السيطرة وقوة البطش، حيث يقول تارة (وفوق الأرض من علق جساد)، وتارة أخرى يقول (ويبلى فوق عاتقك النجاد)، وهكذا.

وفي هذه القصيدة يستطيع الدارس أن يلاحظ الكثير من وسائل أبي العلاء الرمزية في تعبيره الفني كذلك، حيث يجد ارتكازا على الجانب الصوتي الموحي، وهو من الوسائل الفنية التي أشار إليها الرمزيون، وأكدوا دورها البارز في أداء الوظيفة الفنية للتعبير الرمزي في الشعر(١٦).

فهو يربط الشباب وسنيه، والإحساس بفقده وتعذر عودته بالتمني والتحسر من خلال صورة تشبيهية في قوله : (فليت سنيه صوت يستعاد)، ويربط فكرة الاغتياب بعواء الكلب في قوله: (أيها العاوي ورائي)، كما يربط الشريف من الغايات المرتبطة بسمو الشأن ومطلقه بنص القول المجاب به عن ذلك في قوله :

ولو قيل اسألوا شرفا لقلنا يعيش لنا الأمير ولا نزاد

أما ما يربط بالمشقة والهول وطول المدى والتجرد من كل قول إلا ما يلازم ذلك ويدل عليه، فإنه يرد كذلك منصوصا عليه في قوله :

فكم جاوزن من بلد بعيد وسائر نطقنا هيد وهاد

وما يرتبط بملازمة الحرب وأهوالها ودوام ممارستها، فيرد أيضا على هذه الشاكلة في قوله :

ألفت الحرب حتى قال قوم أما لصلاح بينكما فساد

وما يكون من سمو المعاني وتفردها بميزات ليست في سواها، فيرد في إطار أسلوب استفهامي منصوص عليه مسبوق بالمسند إليه في قوله :

إذا ما صدتها قالت رجال ألم تكن الكواكب لا تصاد

أما ما يكمن في الضمائر من المعاني غير المصرح بها مع إظهار سواها على سبيل التورية، فإنه يرد على هذا النحو الذي يقول فيه:

تورى عنك ألسنة الليالي كأنك في ضمائرها اعتقاد

كما يتخذ الكثير من الوسائل ذات القدرة على القيام بوظائف الربط بين العناصر، والتأليف بين الجزئيات، مما يزخر بقوى معنوية وشعورية موحية، كما هو الحال فيما يتعلق بوسائل الحس الظاهرة كاللمس، كما في قوله : (تحت يدي وساد)، أو مايتعلق بالإبصار والتخيل، وما يتصل بهما من الهيئات والأشكال والصفات، كما في قوله : (فخلت أن النجم دوني)، وقوله :

إذا شمس الضحى نظرت إليه أقرت أن حلتها حداد

وقوله:

وقد أدمت هواديها العوالي وأنضبها التجاول والطراد

مقلدة بهامات الأعادي كما بالدر قلدت الخراد

عليها اللابسون لكل هيج برودا غمض لابسها سهاد

كأثواب الأراقم مزقتها فخاطتها بأعينها الجراد

....

يكدن يردن من حدق المطايا موارد ماؤها أبدا ثماد

....

وكن يرين نار الزند فيه فلم يبصرن إذ ورت الزناد

لو أن بياض عين المرء صبح هنالك ما أضاء به السواد

وكذلك ما يتعلق بالحركة، ويتصل بها من الدلالات الظاهرة، والمعاني الباطنة، وقوة البطش، وشدة الوقع، أو الخوف والذعر والتحسر، أو قوة الهدف وبعد المقصد، أو ما إلى ذلك مما يلحظ في قوله :

وأطربني الشباب غداة ولى فليت سنيه صوت يستعاد

....

وألقى الموت لم تخد المطايا بحاجاتي ولم تجف الجياد

....

شكا فتشكت الدنيا ومادت بأهليها الغوائر والنجاد

وأرعدت القنا زمعا وخوفا لذلك والمهندة الحداد

وكيف يقر قلب في ضلوع وقد رجفت لعلته البلاد

....

أقائدها تغص الجو نقعا وفوق الأرض من علق جساد

وقد أدمت هواديها العوالي وأنضبها التجاول والطراد

....

إليك طوى المفاوز كل ركب سما بهم التغرب والبعاد

....

تلوذ بنا القطا مستجديات لما ضمنت من الماء المزاد

ومن غلل تحيد الريح عنه مخافة أن يمزقها القتاد
تركت بها الرقاد وزرت أرضا يحاذر أن يلم بها الرقاد

ومن تلك الوسائل ما يرتبط بأحوال النفس ومشاعرها من الألفاظ والصور التي تقوم بدور كبير في هذا المجال، مما يتضح في قوله :

قنعت فخلت أن النجم دوني وسيان التقنع والجهاد

وكما في قوله : (وأطربني الشباب غداة ولى)، (بأعوز من أخي ثقة يفاد)، (رويدك أيها العاوي ورائي)، وقوله :

أ أخمل والنباهة في لفظ وأقتر والقناعة لي عتاد

وقوله : (ألقى الموت)، (شكا فتشكت الدنيا)، (وأرعدت)، (وكيف يقر قلب في ضلوع)، (رجفت لعلته البلاد)، (حلتها حداد)، (اللجاجة والعناد)، (التغرب والبعاد)، (كوكبه مريض مايعاد)، (لفك عنه من الظلماء غل أو صفاد)، (يكدن يردن من حدق المطايا)، (أقرى الوحش زادي بها ليثوب لي منهن ذاد)، وقوله:

تركت بها الرقاد وزرت أرضا يحاذر أن يلم بها الرقاد

وكذلك قوله : (ألفت الحرب)، (لصلاح بينكما)، (ولولا فرط حبك ما ازدهاني)، (كأنك في ضمائرها اعتقاد).

وبشيء من التفصيل يمكن تأمل هذه القصيدة ودراستها دراسة مجزأة تتيح للمتأمل تتبع هذا النهج الذي راح أبو العلاء يضع سماته وخطوطه وعناصره، ويؤلف بين أجزائه فيقول:[١٧].

أفوق البدر يوضع لي مهاد أم الجوزاء تحت يدي وساد
قنعت فخلت أن النجم دونى وسيان التقنع والجهاد

فهو يربط هنا بين البدر والجوزاء والنجم على هذا النحو الذي يمزج فيه بينها وبين ذاته مزجا قويا، متخذا من هذا المزج امتداداً مركزيا لما تلاها من التراكيب المرتبطة بسمات العلو والرفعة

المشار إليهما، معبرا - إلى جانب ذلك- عن جانب ملازم له يوحي بالكثير من الشعور بالحرمان، وقوة الإحساس بالفقد والعزلة، والانطواء على إحساس بالمعاداة، حيث يقول:

وأطربني الشباب غداة ولى ... فليت سنيه صوت يستعاد
وليس صبا يفاد وراء شيب ... بأعوز من أخي ثقة يفاد
كأني حيث ينشا الدجن تحتي ... فها أنا لا أطل ولا أجاد
رويدك أيها العاوي ورائي ... لتخبرني متى نطق الجماد
سفاه زاد عنك الناس حلم ... وغى فيه منفعة رشاد
أ أخمل والنباهة في لفظ ... وأقتر والقناعة لي عتاد
وألقى الموت لم تخد المطايا ... بحاجاتي ولم تجف الجياد

إن هذا الترابط الحسي الجامع بين هذه الذات وما اتخذته من عناصر متصلة بالرفعة ومتعلقة بفكرة العلو غير المحدود فوق البدر، ثم ما علا ذلك من الجوزاء، وما أسفرت عنه هذه العلاقة من بلوغ حد حسي آخر صار في إطاره النجم دون ذلك قد اجتمع في هذا السياق الأسلوبي ليصير منطلقا لبث الشاعر تراكيبه المتعلقة بهذا المنطلق في إطار منتظم عبر مجموعة من الصور المتتالية والمترابطة في آن واحد.

وهو يرتكز في ذلك على ما ييسر له غايته الفنية من وسائل لغوية تلائم كلا في موضعه، ففكرة التصاعد في مراتب الفخر من أولها إلى آخرها ناسبها ذكر البدر، ثم الانتقال إلى ما هو أعلى فذكر الجوزاء، والأول ناسبه ما يدل على استمرار الحال في (يوضع لي مهاد) بينما ناسب الثاني ما يدل على قوة التملك والتمكن والاستقرار في (تحت يدي وساد)، وناسب الاثنان معا هذا الضرب من أساليب الاستفهام الذي (يستدعي به تقرير المخاطب على أمر قد ثبت وعرف)[١٨].

أما ذكر القناعة وما يرتبط بها من معاني العزة فقد ناسبها جعل منزلتها أعلى من النجم في : (أن النجم دوني)، ودقة التعبير وتمييز ما يتعلق به من المعاني فقد ناسبه ذكر ماقد يتوهم التباسه من الألفاظ القريبة من دلالته قربا ظاهرا مع اختلاف مابينها وبينه.

أما مضي الشباب وما يرتبط به من أحوال النفس ومظاهر التحول فقد ناسبه تكرار صيغة الماضي في: (أطربني وولى)، أما تعذر عوده وتمني ذلك فقد ناسبه ذكر ما يدل عليه في : (فليت سنيه صوت يستعاد)، ثم لاءم ذلك واقترن به ما يماثله ويرتبط به شعوريا من التجرد من (أخي ثقة).

وعلى هذا النحو نجده يمضي مبلورا جانبا فلسفيا ذا شقين يمثلان وجهين لأسلوبه الفني هنا. ففكرة العلو والمنعة، وما ترتبط به من الشعور بفقد شيء لا يمكن استعادته رغم هذا العلو دفعت الأسلوب إلى ضرب من الانتظام والتناسق المظلل بهذا الرابط، والمتشعب عنه في الوقت نفسه.

فما ذكره من العلو والارتفاع وما يرتبطان به من العزة انبثق عنه جانب دان يمثل جانبا ممتنعا مع تحقق وجوده في قوله : (الدجن تحتي)، وما لازم ذلك من هذا الامتناع اتخذ مظهر النفي المتكرر في قوله (فها أنا لا أطل ولا أجاد)، ودوام هذه الحال على هذا النحو اتخذ بدوره مظهرا أسلوبيا مرتبطا بفكرة التجدد مع الاستمرار في قوله : (ينشا)، أما قوة تحقق ذلك كله وعمق الشعور به فقد اتضح عبر ظهور هذه المجموعة من الضمائر المتعلقة بذات واحدة هي ذات الفنان سواء ما ظهر منها كما في قوله : (كأني - تحتي- أنا)، وما استتر كما في قوله : (أطل - أجاد)، وهو ما يمكن ملاحظته فيما سلف من أبيات قبله مما تراءى في قوله : (يوضع لي مهاد) وقوله : (تحت يدي وساد)، وكذلك قوله : (قنعت) و : (دوني)و : (أطربني).

وهو ما يتضح أيضا فيما تلا ذلك من تراكيب متصلة بعمق الشعور الكامن وراء ذلك التعبير الفني في صورته العامة وعلاقاته الممتدة، وبعد غور ذلك الشعور في هذه الذات، مما يبدو في مثل: (أيها العاوي ورائي لتخبرني...) ومثل: (أ أخمل والنباهة في لفظ)، (وأقتر والقناعة لي عتاد)، ومثل : (وألقى الموت) و(بحاجاتي).

فقد اجتمع هنا تردد الضمائر المتصلة بذات المتكلم، مع استهلال القصيدة بما يتصل بالفخر وعلو الشأن، والانتقال إلى ما يرتبط بالامتناع وتعذر حصوله، فضلا عن الاستهلال بـ(أفوق البدر، أم الجوزاء)، ثم (فخلت أن النجم دوني)، والربط بين ذلك وبين تولي الشباب، ثم الربط بينه وبين امتناع بلوغ شيء من المطر إلى ما أشار إليه من مواضع العلو، وتعلق ذلك كله بصوت العواء الصادر عن جهة محددة في لفظة (ورائي).

وقد تحقق من خلال ذلك كله وما تلاه كيفية الربط بين جميع هذه العناصر، واتصالها على هذا النحو، فلقد بدا الرابط الشعوري سائدا بينها، كما بدا عمق الشعور بالذات، وبعد الإحساس بالصراع والافتقار إلى الكثير من وسائل المغالبة مما اجتمع تارة في جمعه بين الألفاظ: (سفاه-وحلم)، (وغى ورشاد) و(ذاد عنك- فيه منفعة)، وتارة في جمعه بين المتضاد من الأحوال والأفعال في سياق أسلوب استفهامي إنكاري كما في قوله: (أأخمل والنباهة في لفظ) و : (أقتر والقناعة لي عتاد)، (وألقى الموت لم تحذ المطايا بحاجاتي ولم تجف الجياد).

ولقد اتخذ الشاعر هنا من خلال هذه العلاقات الوثيقة بين عناصره منطلقات لعلاقاته التالية لها، فراح يعقد صلات ممتدة امتداد صوره وتراكيبه بين جميع هذه الجوانب وما اشتملت عليه من العناصر وما تلا ذلك بحيث يستطيع المتتبع لها أن يرى علاقات فنية سائدة بين مالا نسق له خارج هذا الوضع الفني، وذلك ما يؤكد دور هذه الدراسة الرمزية المرتكزة على بحث هذه العلاقات، وضرورة الكشف عما تتعلق به من إيحاءات لا تتناهى.

إننا نجد العناصر الفنية هنا وقد اتخذت علاقات وثيقة الترابط، جامعة بين ما سلف ذكره فيما مضى من مستهل القصيدة، حيث نرى ذكرا للشرف، والأمير، والشكوى، والدنيا بأسرها، والقنا، والمهندة الحداد، والقلب في الضلوع، ورجفة البلاد، وجوهر العلياء، وشمس الضحى، وإشارات تاريخية إلى غسان وإرم وعاد، وجفنة، والروم، وقريش، وذلك في قوله :

ولو قيل اسألوا شرفا لقلنا	يعيش لنا الأمير ولانزاد
شكا فتشكت الدنيا ومادت	بأهليها الغوائر والنجاد
وأرعدت القنا زمعا وخوفا	لذلك والمهندة الحداد
وكيف يقر قلب في ضلوع	وقد رجفت لعلته البلاد
بنى من جوهر العليا بيتا	كأن النيرات له عماد
إذا شمس الضحى نظرت إليه	أقرت أن حلتها حداد
أغر نمته من غسان غر	تدين لعزهم إرم وعاد
بنو أملاك جفنة قربتهم	إلى الروم اللجاجة والعناد
أرادت أن تقيدهم قريش	وكانوا لا ينال لهم قياد

إن هناك تجاوبا بين ما يربط هذه العناصر الفنية من الصلات وبين ما يربط سالفتها من هذه الصلات، فإذا كان مطلق الصلة بين ذلك الشرف المدعى وتلك الحياة المتعلقة بالأمير مما فيه الكفاية، وإذا كان ذلك مرتبطا من جهة ببناء من (جوهر العلياء) وبالكواكب النيرة حتى (كأن النيرات له عماد) وإذا كان ذلك كله قد تعلق به ذكر (شمس الضحى) والشهرة ورفعة المنزلة والشرف، ثم باللجاجة والعناد والمنعة وما تضمنه جميع ذلك من الإشارات التاريخية الموحية، فإن ذلك كله قد تعلق واتصل عبر رابط شعوري ممتد - من جهة أخرى- بما سلف ذكره من مهاد ووساد، وبدر وجوزاء ونجم، وقناعة وعلو، وحلم ورشاد، ونباهة وعتاد.

وإذا كان مطلق الصلة كذلك بين تصوير شكوى ذلك الأمير وشكوى الدنيا بأسرها وإرعاد الرماح والسيوف خوفا عليه، وارتجاف القلوب في الضلوع ارتباطا بارتجاف البلاد، وإذا كان ذلك كله قد اتصل بدوره بحلة الحداد، فإن ذلك كله قد تعلق واتصل أيضا عبر رابط شعوري ممتد بما سلف ذكره من فقدان الشباب، وتمني استعادة ما يتصل به، وافتقاد إخوان الثقة، والحرمان من الغيث ونفي حصول ما يتعلق به من أضعف المطر وأقواه، وكذلك ما يتصل به ذكر الدجن من الإظلام، وذكر العواء من الخلف من فزع، وذكر السفه والغي والخمول والإقتار ولقاء الموت من مظاهر مترابطة في إطار عام يوحي بالانطواء على مشاعر الخوف والحسرة والترقب، والكثير من مشاعر الصراع.

والشاعر حريص هنا حرصا شديدا على صنع هذه العلاقات بين عناصره المتصلة بالعموم والإطلاق مستخدما في ذلك ما يفيد مطلق الامتناع كما في (لو) وعموم الوصف وشموله كما في التذرع بالتنكير في (شرفا)، (زمعا وخوفا)، (قلب في ضلوع)، (بيتا)، (عماد)، (حداد)، (قياد)، والإحاطة وبلوغ الأثر مبلغا بعيد الغور، كما في (شكا فتشكت الدنيا)، (ومادت بأهليها)، (الغوائر والنجاد)، (وأرعدت القنا... لذلك والمهندة الحداد)، (رجفت لعلته)، (شمس الضحى... حلتها حداد).

وهو في جميع ذلك يتجه بتركيبه الفني العام اتجاها موحيا بالكثير من الفكر الفلسفي الممتزج بمشاعره الكامنة وراء تلك العلاقات الفنية، وما يتصل به ذلك الفكر من مشاعر الرفض والنفي التي اتخذت من التسليم بتعذر عودة المستجب من الأمور، والمترقب من الهمم منطلقا لظهورها حتى بلغت مداها في نفي قرار الدنيا بأسرها، وما تبعه ذلك من نفي قرار أهلها وغوائرها ونجادها، في اتحاد تام وتجاوب شعوري رامز إلى ذلك النفي المطلق لقرار كل ما يتعلق بالقوة من

السيوف وما إليها، ومايتعلق بالسكينة من القلوب والضلوع، وما يتعلق بالسلامة من الأبدان، وما يتعلق بالإشراق والبهجة من شمس الضحى، حتى إذا بلغ الإيحاء من ذلك مبلغه أخذ يمد خيوط الترابط بين بنائه الرمزي هنا إلى ما تلاه فقال :

أقائدها تغص الجو نقعا وفوق الأرض من علق جساد
وقد أدمت هواديها العوالي وأنضبها التجاول والطراد
مقلدة بهامات الأعادي كما بالدر قلدت الخراد
عليها اللابسون لكل هيج برودا غمض لابسها سهاد
كأثواب الأراقم مزقتها فخاطتها بأعينها الجراد
إليك طوى المفاوز كل ركب سما بهم التغرب والبعاد
وإصباح فلينا الليل عنه كما يفلى عن النار الرماد
أبل به الدجى من كل سقم وكوكبه مريض ما يعاد
ولو طلع الصباح لفك عنه من الظلماء غل أو صفاد
تلوذ بنا القطا مستجديات لما ضمنت من الماء المزاد
يكدن يردن من حدق المطايا موارد ماؤها أبدا ثماد
فكم جاوزن من بلد بعيد وسائر نطقنا هيد وهاد
ومن غلل تحيد الريح عنه مخافة أن يمزقها القتاد
وكن يرين نار الزند فيه فلم يبصرن إذ ورت الزناد
لو ان بياض عين المرء صبح هنالك ما أضاء به السواد

فهو يمضي ذاكرا القائد والخيل والدم والرماح، والدر والحسناوات، والحرب والدروع والسهاد، والركب، والإصباح والليل والنار والرماد والكواكب والماء.

وعلى نحو ما فعل فيما سبق من الربط بين عناصره أخذ ينسج خيوط علاقاته الفنية هنا.

فمطلق القيادة وما يتصل بها من قوة البطش وشدة ظهور الأثر ارتبطت بمطلق التأثير حيث شملت الجو، فهي (تغص الجو نقعا)، والأرض، حتى صار : (فوق الأرض من علق جساد)، وارتبط ذلك بدوره بذكر الرماح التي : (أدمت هواديها)، وماصارت إليه من هزال وضعف حيث : (أنضبها التجاول والطراد).

وكما أن القوة ومظاهرها قد ارتبطت بالعزة والمنعة والغلبة، فإن ذلك كله قد اتصل بمظهر حسي متعلق بالتجمل والزينة، حتى اتخذ الجانبان مظهر الترابط الوثيق فصارت الخيل: (مقلدة بهامات الأعادي)، (كما بالدر قلدت الخراد).

وكما أن فكرة القتال متصلة بدوام التأهب للقاء العدو، ودوام التربص والحذر، فإن ذلك بدوره قد تعلق به ذكر الدروع والسهاد، ثم تعلق جميع ذلك بذكر ماله صلة به من الأراقم والجراد والتمزق والأعين، ثم بذكر المفاوز والتغرب والبعاد.

أما ما ساد الأسلوب في شكله العام من التراكم الانفعالي والتعقد الشعوري وبعد الإيحاء وتعدد مسالكه، فقد أسفر عن تلاقي هذه العلاقات جميعها في إطار حسي متخذ من الإصباح والليل والنار والرماد عناصره، حيث اقترن طلب الإصباح في ذلك الليل بطلب الشرر في ذلك الرماد، واقترن سواد الليل الثابت وتجرده من النور بمرض كوكبه وانفراده وضعفه، فالتقت قوة إظلامه بضعف الكوكب، كما التقى جميع ذلك بالقيد أو الأسر والغل، وتعلقها بذلك الكوكب، ثم بامتناع فكه من أسره وقيده بامتناع طلوع الصباح.

ثم أسفر ذلك في مجمله أيضا عن استحضاره ما يتعلق بالانطلاق والسرعة، فذكر (القطا) واستجداء أسباب النجاة، فجعلها (تلوذ) بهم، ومصادرها فذكر (الماء)، وندرة وجودها أو قلته فذكر (الثماد) واستمرار ذلك دون انقطاع، فقال: (أبدا)، وبلوغ الأمر من ذلك مبلغه من النفوس الحائرة إلى درجة القول: (يكدن يردن من حدق المطايا)، متخذا في ذلك من القطا منطلقا قوي التمكن في سياقه حيث إنه(أبصر الحيوانات بمواضع الماء ومعادنه)[١٩].

ثم راح يربط بين البعد المكاني (فكم جاوزن من بلد بعيد) وما يتعلق به من المشقة، وبين تجرد الكلام إلا من كلمات الزجر للإبل (هيد وهاد)، وبين شدة الخفاء وبعد مسالك الماء وتعذر الوصول إليه، فلا وجود له إلا بين أصول الشجر، وبين مايدل على شدة هذا التعذر حتى ان الريح (تحيد عنه مخافة أن يمزقها القتاد).

إن قوة الإيحاء ببعد غور مشاعر الخوف وتراكمها هنا تتخذ أكثر من مظهر، حيث ترتكز على الكثير من الوسائل المتراكبة على امتداد هذه الأبيات في اتصالها الدائم وترابطها الوثيق.

فبلوغ ذلك مبلغه من الإيحاء باستشعار الحرمان الدائم من تحقق حصول أمر مطلوب على الرغم من وجوده وارتباط ذلك بذكر الماء مما ظهر في بيته الخامس حين قال : (ينشا الدجن تحتي) مما يتعذر معه بلوغ المطر إليه قليله أو كثيره، وماتبع ذلك من ذكر الإرعاد والخوف واضطراب القلوب وارتجاف البلاد والحداد وغيرها مما سلف ذكره، قد بلغ مبلغه هنا من الإيحاء بخفاء ذلك المطلوب، واستبعاد تحقق حصوله لإحاطته بأسباب يتعذر معها ذلك، فمع فكرة البعد، تراءت فكرة الخفاء في ذلك الماء الكامن بين أصول شجر ذي شوك تحيد الريح عنه خشية أن يمزقها ذلك الشوك.

إن الشاعر هنا حريص على أن يرد بناؤه الفني موحيا بتلك الموجات الشعورية التي لا انحسار لها، فإذا كانت فكرة الخفاء والامتناع قد اتخذت ذلك المظهر السالف ذكره، فإنها تتخذ مظهرا آخر هنا يلازمه ويزيد عليه، فإذا كانت نار الزند لا ترى قبل أن يقدح، فإن حدة الأبصار ومخالفتها للمعهود جعلتها تبصر تلك النار الكامنة، أما قوة الأسباب القاهرة لهذه الحدة البصرية، وهول هذه المفازة المغبرة المظلمة فقد حالت دون رؤية هذه الأبصار لتلك النار حين قدحت.

فالقوة تبلغ مداها، والهول المضعف لها يبلغ بدوره مداه، فيصير الخفي ظاهرا، ثم يصير الظاهر خفيا.

إن هذا الإيحاء الرمزي يصل بنا إلى نقاط فلسفية متعلقة بنظرة الشاعر، وآثار وقع الحياة والأحياء والأحداث على نفسه ومشاعره، وهو ما قادنا إليه من قبل حين ضمّن تراكيبه بعض مايتصل بذلك من مصطلحات كما هو الحال في بيته الرابع عشر حين ذكر (جوهر العلياء).

إن إطلاق التركيب على هذا الوجه الرمزي الموحي يأبى الوقوف لدى حد معين ليحمل الإيحاء امتداداً بعيد المدى كذلك، لذا نجد التركيب يعود ليلبس الظلمة المصورة هنا أبعد درجات الهول، فهي محوطة بما يطرد كل أسباب الإنارة، ويمنع حصول الإصباح مما يتضح في قوله :

لوان بياض عين المرء صبح   هنالك ما أضاء به السواد

ومحوطة كذلك بكل أسباب الحذر والخوف من الوحش، وترك الرقاد، والسخط، ومرتبطة بذكر الطعان والجلاد، وألفة الحرب، وركوب العاصفات، وغيرها مما يضمنه قوله:

وأرض بت أقرى الوحش زادي بها ليثوب لي منهن زاد
فأطعمها لأجعلها طعاما ورب قطيعة جلب الوداد
تركت بها الرقاد وزرت أرضا يحاذر أن يلم بها الرقاد
رأيتك ساخطا ما جاء عفوا ولوجادتك بالذهب العهاد
فما تعتد مالا غير مال حباك به طعان أو جلاد
وتنفد كل وفر حزت قسرا لعلمك أن آخره نفاد
ألفت الحرب حتى قال قوم أما لصلاح بينكما فساد
تموت الدرع دونك حتف أنف ويبلى فوق عاتقك النجاد
تذود علاك شراد المعاني إليّ فمن زهير أو زياد
إذا ماصدتها قالت رجال ألم تكن الكواكب لا تصاد
من اللاتي أمد بهن طبع وهذ بهن فكر وانتقاد
ولولا فرط حبك ما ازدهاني إلى المدح الطريف ولا التلاد
تورى عنك ألسنة الليالي كأنك في ضمائرها اعتقاد
فإن يكن الزمان يريد معنى فإنك ذلك المعنى المراد
يكاد محين لاقى المنايا بسيفك لا يكون له معاد

فهنا نجد تراكما فنيا للعناصر في أوضاع رمزية عامة موحية بضرب من التراكم الانفعالي والمشاعر الممتدة في شعاب النفس بعضها فوق بعض، فما يرتبط بالخوف والرهبة من الوحش والقطيعة يتداخل ذكره مع ما يرتبط بأسباب الحياة والألفة من زاد ووداد، فيتخذ التركيب مظهرا غير معهود، وما يتصل بالمشقة وأسبابها من افتقار إلى الراحة والتماس أسبابها يتداخل ذكره مع عناصر ترك الرقاد بأرض، ثم زيارة أرض أخرى يحاذر الرقاد أن يزورها.

أما ما يتعلق بأسباب الرضا فإنه يصير متعلقا بأسباب السخط:

رأيتك ساخطا ما جاء عفوا ولو جادتك بالذهب العهاد.

وذلك يرتبط بدوره بذكر الطعان والجلاد :

فما تعتد مالا غير مال حباك به طعان أو جلاد

وما يتعلق بالجمع والكثرة فإنه يمتزج بما يتعلق بالتفرق والإفناء:

وتنفد كل وفر حزت قسرا لعلمك أن آخره نفاد

أما ما يتصل بقوة التلازم ودوام الاتصال بالمشاق وأسبابها، فتعلق بذكره: ألفة الحرب (ألفت الحرب)، وصلاح مابينه وبينها (حتى قال قوم أما لصلاح بينكما فساد)،وموت الدرع دونه، وبلى النجاد فوق عاتقه.

وهو يعود إلى ما بدأ به رابطا أجزاء تركيبه الفني العام في هذا الإطار الرمزي، فكما بدأ بالتحدث عن علو المنزلة فذكر البدر والجوزاء والنجم، والنباهة والقناعة، وما إلى ذلك مما سلف ذكره. عاد فذكر : (شراد المعاني)، وتميز شعره بها حتى فاق (زهيرا والنابغة)، وربط ذلك بذكر ما يتعلق بالحسن والعلو والمنعة من (الكواكب)، وما يتعلق بالظفر فذكر (الصيد)، ثم ذكر ما يتعلق بالتفخيم والتعظيم من (الطبع والفكر والانتقاد).

ثم أخذ الشاعر يسلك مسلكا فنيا جامعا لبعض سمات هذا النهج الرمزي الذي اتخذه طريقا لتعبيره هنا، فإذا به يضع أمامنا بعض العناصر اللغوية المتصلة بطرق التعبير الفني في تركيب تترابط عبره هذه العناصر ترابطا جامعا لمظهرين: أحدهما ظاهر غير مراد والآخر خفي مستور مراد. مما يتضح في قوله : (تورى عنك ألسنة الليالي)، ثم رابطا ذلك بألفاظه : الضمائر، الاعتقاد، يريد معنى، ذلك المعنى المراد.

ومختتما جميع ذلك بذكر عناصر المغالبة والقوة والإهلاك ربطا لخاتمة القصيدة بما سلف ذكره خلالها من أنماط الظهور وقوة البطش والقهر، ومؤكدا الصلة بين مظاهر ذلك من القول المتعلق (بشراد المعاني) و (المعنى المراد)، والفعل الذي تعددت مظاهره في الكثير من جوانب هذا التركيب الفني المتداخل من جهة، والممتد من جهة أخرى.

وهو يرتكز هنا على الكثير من الوسائل اللغوية الموحية مما يتضح في ذلك الاستعمال الفني للتكرار سواء أكان تكرارا للفظ نفسه أو لمادته اللغوية عن طريق الاشتقاق أو غيره. وقد يتخذ ذلك مظهرا للتعلق بأسباب الحياة كما في قوله : (زادي)، ثم (زاد)، و (أطعمها وطعاما) كما في بيتيه:

وأرض بت أقرى الوحش زادي   بها ليثوب لي منهن زاد

فأطعمها لأجعلها طعاما   ورب قطيعة جلب الوداد

أو مظهرا للانطواء على القلق والفزع كما في تكراره للفظ الرقاد في بيته:

تركت بها الرقاد وزرت أرضا   يحاذر أن يلم بها الرقاد

أو مظهرا لملازمة الصعاب وعدم الرضا بما جاء عفوا، كما في تكراره لفظة مال في بيته :

فما تعتد مالا غير مال   حباك به طعان أو جلاد

أو لبيان قوة تمكن الصفة في الموصوف، وصدورها عن يقين وأصالة كما في قوله :

وتنفد كل وفر حزت قسرا   لعلمك أن آخره نفاد

أو مظهرا لبيان قوة الفعل وقوة أثره مما يرد على خلاف المعهود كما في قوله :

إذا ما صدتها قالت رجال   ألم تكن الكواكب لا تصاد

أو لبيان ما يتعلق بتحقق الغاية وتحديد المقصد وسمو الشأن كما في بيته :

فإن يكن الزمان يريد معنى   فإنك ذلك المعنى المراد

ومن هذه الوسائل اللغوية هنا ربطه بين أجزاء تراكيبه ربط الحدث بعلته، كما في (أقرى الوحش زادى... ليثوب لى منهن زاد)، (فأطعمها لأجعلها طعاما)، (وتنفد كل وفر حزت قسرا لعلمك أن آخره نفاد).

وكذلك ربطه لهذه الأجزاء وتعليق بعضها ببعض تعليق الشرط بجزائه، أو المقصور بالمقصور عليه، أو الحدث بغايته، أو المعطوف بالمعطوف عليه، أو الفعل بما يتعلق به كالجار والمجرور كما في أبياته :

رأيتك ساخطا ما جاء عفوا ... ولوجادتك بالذهب العهاد
فما تعتد مالا غير مال ... حباك به طعان أو جلاد
ألفت الحرب حتى قال قوم ... أما لصلاح بينكما فساد
متى أرم السها بك أنتظمه ... كأن هواك في سهمي سداد
تذود علاك شراد المعاني ... إليّ فمن زهير أو زياد
إذا ما صدتها قالت رجال ... ألم تكن الكواكب لا تصاد
من اللاتي أمد بهن طبع ... وهذ بهن فكر وانتقاد
ولولا فرط حبك ما ازدهاني ... إلى المدح الطريف ولا التلاد
تورى عنك ألسنة الليالي ... كأنك في ضمائرها اعتقاد
فإن يكن الزمان يريد معنى ... فإنك ذلك المعنى المراد

وهكذا يمكن الوقوف على الكثير من سمات هذا التعبير الفني الرمزي واتجاهاته ووسائله، من خلال تأمل ما يربط عناصره الحسية ووسائله التعبيرية من علاقات معنوية موحية بما يكمن خلفها ويسري خلالها من مشاعر رابطة تجمع المتباعد من العناصر والمتفرق من الهيئات في إطار واحد عبر تلك الروابط التي لا وجود لها خارج أسلوب النص الشعري الذي يتضمنها.

ومما يجدر التنبه إليه في هذا المجال أن الكشف عما يربط العناصر الفنية التي يتناولها أسلوب النص الشعري من صلات أمر يتطلب الكثير من التأمل، والوعي بما يسود النص من إطار عام، وما يتضمنه من جزئيات قد لا تبدو الصلة بينها واضحة خلال القراءة الأولى أو الثانية للنص، مما يدعو إلى إعادة التأمل، ومعاودة القراءة، وبذل الجهد في جمع العناصر المتقاربة، والعناصر المتنافرة، وملاحظة ما يجمع هذه وتلك من النظم، وماتتسق عبره من خطوط الالتقاء، مع

محاولة سبر غور جميع الجزئيات، وبحث أبعاد الكليات، وتتبع دلالاتها، والخروج من جميع ذلك بفهم ما يوحي به التركيب في شكله العام من إيحاءات قد لا تتناهى عند حد معين.

فحين نتأمل قصيدة المتنبي التي يقول في مستهلها(٢٠).

اليوم عهدكم فأين الموعد ؟	هيهات ليس ليوم عهدكم غد
الموت أقرب مخلبا من بينكم	والعيش أبعد منكم لا تبعدوا
إن التي سفكت دمي بجفونها	لم تدر أن دمى الذي تتقلد
قالت وقد رأت اصفراري: من به؟	وتنهدت فأجبتها المتنهد
فمضت وقد صبغ الحياء بياضها	لوني كما صبغ اللجين العسجد
فرأيت قرن الشمس في قمر الدجى	متأودا غصن به يتأود
عدوية بدوية من دونها	سلب النفوس ونار حرب توقد
وهواجل وصواهل ومناصل	وذوابل وتوعد وتهدد
أبْرَحْتَ يا مَرَضَ الجفون بمُمْرِض	مَرِض الطبيب له وعيد العود

نجد التعبير الفني في شكله الظاهري العام يبدو تصويرا للمرأة، وما يرتبط بذكرها من مألوف القول في الرحيل والبكاء والتنهد وغير ذلك، ولكن التأمل الدقيق لهذا الجانب في ضوء ماورد بعده من الأسلوب الفني العام للقصيدة، ثم التأمل كذلك لما اشتمل عليه هذا الجانب وغيره من عناصر التعبير الفني ووسائله، وكيفية ترابط جميع ذلك عبر ما يوحي به التركيب في حال اكتمال عناصره من شعور أو فكر معين، يأخذ بيد الناقد ليمكنه من التتبع النقدي الهادف الذي يحقق غايات هذه الدراسة الفنية وأبعادها.

وحين نعود فنقرأ هذا الجزء من القصيدة نجد عنصرا بارزا في مستهلها، ومتعلقا بجانب زمني غير متجدد، حيث يرتبط بلحظة حاضرة في لفظة (اليوم)، ويتصل بحدث غير محقق الوقوع ومسئول عنه بما يسأل به عن غيره في قوله: (فأين الموعد) مخالفة للمعهود، ثم متبوعا بما يدل على الاستبعاد في لفظة: (هيهات)، والنفي المطلق في قوله: (ليس ليوم عهدكم غد)، ثم بما يتعلق بالموت والهلاك وسفك الدماء، ثم بما يتصل بذلك كله من الألفاظ الموحية التي تتجه إلى رسم إطار

حسي ذي ألوان وهيئات وأصوات وحركات، كما هو الحال في الألفاظ الدالة على الألوان في قوله: (وقد رأت اصفراري)، (وقد صبغ الحياء بياضها لوني)، (كما صبغ اللجين العسجد)، والألفاظ الدالة على ائتلاف عناصر الطبيعة في إطار متمم لهذا الإطار الرمزي العام كما هو الحال في ربطه بين ألفاظ الشمس والقمر والغصن المتأود والنار في قوله :

فرأيت قرن الشمس في قمر الدجى　　متأودا غصن به يتأود

عدوية بدوية من دونها　　سلب النفوس ونار حرب توقد

فنجد من خلال اجتماع هذه العناصر وسابقتها جزءا من هذا الإطار الرمزي الذي يوحي في انتظامه مع التركيب الفني في السياق العام للقصيدة بجانب شعوري كامن يجد متنفسا لدى بعض العناصر التمهيدية التي يقبل الشاعر عليها في إطار موسيقي سريع الوقع، شديد الأثر، وكأنه يلتمس بعض مفاتح القوى الانفعالية الدافعة للخروج من تلك الدائرة المغلقة السابقة التي امتزج فيها جانب الجمال الحسي الممتنع، بجانب اليأس والاستبعاد.

فنراه هنا يتخذ من الطاقات اللغوية والموسيقية لمجموعة من الألفاظ المتتابعة وسائل انتقالية إلى عنصر آخر من عناصره العامة المرتبطة بسالفتها في قوله :

وهواجل وصواهل ومناصل　　وذوابل وتوعد وتهدد

فهو يتخذ من هذه العناصر التي عطفها على ما سلف ذكره من قوله: (سلب النفوس ونار حرب توقد) جوانب جامعة لما يتصل بخوض المشاق، وركوب الأهوال، وملاقاة الخصوم، ومغالبة مختلف ألوان الصراع، وعمق مشاعر الرهبة، والافتقار إلى ما يلتمس لديه اجتماع ما تفرق، وتحقق حصول ما استشعر ضياعه، والمعادل الشعوري لما توغل في النفس الإحساس بافتقاده.

لذا نجده يحاول طي ذلك الجانب، ويوحي بقوة مغالبته في ضرب من الاستعلاء والترفع، فيرسم صورة مثالية لجوانب القوة المانحة والمهلكة، ويحيطها بضرب من الوصف الموحي بكونها فوق الوصف الحسي، فلديها يتغير المعهود، وينطلق الأسلوب من نطاق ضيق إلى أفق واسع، والوصف من الإطار المحدود إلى آفاق مطلقة رحبة.

فقد ارتبطت الصورة السالفة بذلك الجانب الشاحب الذي يتعلق بالمرأة، واتخذت عبره موقفا قاتما، وصارت منطلقا لتصوير قاتم يدور حول نقض العهد، ويقترن في مفاضلة بعيدة الدلالة بالموت والمخالب والقتل والدم المسفوك، والذبول والشحوب واللون الأصفر، والتنهد والنحيب.

كما صارت سمات الجمال إلى ضرب آخر مناقض لآثارها الظاهرة في النفس تختلط فيه جوانب الحسن بجوانب الفزع والخوف، وتنطوي على الكثير من المزج بين الجانب المشرق الذي يتعلق بالاستحسان إلى الجانب القاتم المتصل بالانتهاء والتناقض والتنافر، فقد صارت هذه الصورة مقترنة بصورتي الشمس والقمر مجتمعين، ومرتبطين بامتزاج اللونين الأصفر والأبيض اللذين شهدا اجتماعا سالفا لهما في امتزاج لوني (اللجين والعسجد)، كما صارت صورة الزينة التي تتقلدها المرأة في عنقها مقترنة بتقلد الدم المقتول، وقد أحيط جميع ذلك بما لفه في إطار عام من الفزع وشدة وقع الهول على النفوس في قوله : (من دونها سلب النفوس ونار حرب توقد).

وحين اتخذت صورة المرأة هذا الوضع القاتم من السياق، واختتمت بمضاعفة استشعار عمق وغموض هذه الدائرة الانفعالية وقوة وقعها وشدة آثارها، راح الأسلوب يبحث عن متسع ومتنفس شعوري في دائرة أخرى تنطلق بهذا الأسلوب من الضيق والتحدد إلى السعة والانطلاق، ومن التفرق والتشتت إلى الجمع والتوجد، ومن استشعار الضعف والهوان إلى ضرب من الاستعلاء والتميز، عبر رسم صورة أخرى ذات إطار مثالي جامع كما يقول : (تحيرت فيه الصفات لأنها ألفت طرائقه عليها تبعد)، فيصير كل ضيق لديه إلى السعة، أما ما فارقه فيصير من السعة إلى الضيق كما في قوله : (فالليل حين قدمت فيها أبيض)، (والصبح منذ رحلت عنها أسود)، وما ذاك إلا لأنه مثال جامع لكل صفات الخير كما في قوله : (في شأنه ولسانه وبنانه وجنانه عجب لمن يتفقد).

إن التصوير هنا يدور في هذا الفلك الموحي بالخروج إلى هذه الدائرة الجديدة التي اتخذت منطلقها لدى قوله :

أبرحت يا مرض الجفون بممرض   مرض الطبيب له وعيد العود

فله بنو عبد العزيز بن الرضا   ولكل ركب عيسهم والفدفد

ثم تمضي راسمة مجموعة من الجوانب القائمة على وسائل فنية ولغوية محققة غاياتها، مما يتضح في قوله:

من في الأنام من الكرام ولا تقل   من فيك شأم سوى شجاع يقصد
أعطى، فقلت : لجوده ما يقتنى،   وسطا، فقلت : لسيفه ما يولد
وتحيرت فيه الصفات لأنها   ألفت طرائقه عليها تبعد
في كل معترك كلي مفرية   يذممن منه ما الأسنة تحمد
نقم على نقم الزمان يصبها   نعم على النعم التي لا تجحد
في شأنه ولسانه وبنانه   وجنانه عجب لمن يتفقد
أسد دم الأسد الهزبر خضابه   موت، فريص الموت منه ترعد
ما منبج مذغبت إلا مقلة   سهدت ووجهك نومها والإثمد
فالليل حين قدمت فيها أبيض   والصبح منذ رحلت عنها أسود
مازلت تدنو وهي تعلو عزة   حتى توارى في ثراها الفرقد
أرض لها شرف سواها مثلها   لو كان مثلك في سواها يوجد

فحين اتجه من خلال هذه الدائرة الشعورية إلى رسم صفات مثالية متكاملة ومطلقة في آن واحد، راح يضع صفاته في إطار من التسامي المطلق، ويصبغها بصبغة العموم والشمول، مبرزا قوة الصفة في الموصوف على نحو من التميز والتفرد المتحققين في جانب ذلك الموصوف عن طريق رسم إطار لغوي فني يحقق ذلك، فحين أراد إبراز عنصر الكرم، عمد إلى الاستفهام الإنكاري والاستثناء جامعا كليهما في إطار من الإثبات والنفي ليجعل المدح مقتصرا على ذلك الموصوف دون سواه، وحين اتجه لإبراز عنصري العطاء وقوة البطش والقهر، أخبر بالفعلين الماضيين (أعطى وسطا) تحقيقا لدلالتيهما، متخذا من حسن التقسيم وموسيقاه وسيلة إيحائية تجمع الجانبين على نسق لغوي وإيقاعي واحد في قوله:

أعطى، فقلت : لجوده ما يقتنى،   وسطا، فقلت: لسيفه ما يولد

أما حين عمد إلى ضم عنصر آخر إلى جميع ذلك، وهو عنصر التسامي المطلق، فقد راح ينشيء دائرة فنية غير محدودة تجمع ماسبقها، وتنتشر إيحاءاتها المتتالية في جميع المجالات

التالية لها حتى تستوعب مالا حصر له من هذه الإيحاءات، وهنا يبرز جانب الاستعلاء في الوصف والتسامي الفني على قيود اللغة وأوضاعها، عبر إطار رمزي هادف أمكنه أن يصير منطلقا زاخرا بالطاقات الفنية التي تمد خطوط الالتقاء الجامع لعناصرها وعناصر ما في سياقها العام سابقه ولاحقه ليصير جميع ذلك إلى ضرب من التتام الفني الرامز المنطوي على إيحاءات غير متناهية.

فقد جمع لفظ (الصفات) واستعار لها صفة التحير فقال: (تحيرت) وربط ذلك بعلته، حيث جعل الموصوف فوق الوصف، وصفاته فوق الحصر، وقوة تحقق الصفات في الموصوف أكبر من أن تبلغ أو تدرك، وهنا راح يبث جزئيات ترتبط كل منها بالجمع بين نقيضين متكاملين، فما يتعلق بالذم لارتباطه بالتجرد من الرحمة يكون سببا في المدح لارتباطه بالشجاعة، وما يتعلق بالأعداد من وقوع النقم المتعاقبة بهم هي ذاتها النعم المتعاقبة التي يختص بها سواهم مما لا سبيل إلى إنكاره، وإذا كان الشجاع في مألوف التصوير يوصف بكونه أسدا، فإن الموصوف هنا يصير متخذا من الأسد خضابا له، وكذلك الحال في الوصف بقوة البطش بالعدو وقهره، فإن الموصوف هنا يتجاوز ذلك ليصير موتا (فريص الموت منه ترعد).

إن الشاعر خلال ذلك كله يمد روابطه الأسلوبية لتضم عناصر النص بأكمله، فإذا كان قد بادرنا من قبل بذكر الفراق وأثره في الجفون التي (سفكت) دمه، وما تبع ذلك من ذكر الاصفرار والتنهد ونار الحرب الموقدة وغيرها حتى بلغ من ذلك مبلغا تصويريا يمثل امتداد الأثر وبعده، وعمق الانفعال وانتقال التأثير انتقالا عكسيا من الجانب الأضعف إلى الجانب الأقوى في قوله :

أبرحت يا مرض الجفون بممرض مرض الطبيب له وعيد العود

فإنه في هذه الدائرة التصويرية - هنا- يعود لتصوير بعد أثر الفراق في المكان المتروك، فيستعير له (المقلة) ويجعلها ساهدة، ويقابل بين ذلك وبين ما يضاده من أسباب النوم والراحة فيجمع ذلك في لفظة (وجهك)، ثم يوسع هذه الدائرة ليعود إلى صفة الإطلاق مانحا عناصره ثراء إيحائيا ممتدا رابطا في ذلك بين ماسبق وبين مظاهر الطبيعة وصفاتها قائلا :

فالليل حين قدمت فيها أبيض والصبح منذ رحلت عنها أسود

وهو يعمد في ذلك – كعادته - إلى ما يحقق غاياته الفنية، فيتخذ من حسن التقسيم وموسيقاه وما يدل على الحال والزمن المقترنين وسائل لذلك، فيستهل بذكر الليل متبعا ذكره بقوله : (حين قدمت فيها)، وينتقل إلى ذكر الصبح متبعا ذكره بقوله: (منذ رحلت عنها)، مخبرا عن الأول بقوله: (أبيض)، وعن الثاني بقوله: (أسود) معلقا تغير المقاييس الطبيعية الظاهرة بحالي القدوم والرحيل، ليمهد بذلك لما تلاه من اقتران صفات الرفعة والعزة، وما يتعلق بهما بدنو ذلك الموصوف وما يحل به من الأماكن خارجا إلى نطاق حسي مطلق آخر، حيث يذكر دنو الموصوف، وسمو شأن الأماكن التي يدنو منها، جاعلا الأول سببا في الثاني، ثم مطلقا صفة العلو هنا إطلاقا بعيد المدى، متجاوزا في ذلك ذكر سمو شأن الممدوح، وسمو شأن الأماكن التي يحل بها، إلى ذلك السمو الذي يحل بما يدنو إليه من الأماكن لتصير إلى مدى يتوارى معه (في ثراها الفرقد).

وهو يتخذ من فكرة السمو فوق النجم هنا روابط شعورية متتابعة الآثار والإيحاءات، وقد بدا ذلك ببلوغ هذه الفكرة غايتها لدى تصوير النجم وقد (توارى في ثراها)، وانتقل منه إلى تصوير ما نيل من الشرف لما حل به من (أرض). ثم إلى إطلاق ذلك بتعميمه بعد التخصيص حتى صار شاملا كل أرض سواها.

وبعد أن تحقق لهذا الجانب اكتمال عناصر القوة وسمو الوصف ومطلق العطاء وشدة السطو ورفيع الشرف، واجتماع صفات المدح واقتصارها عليه دون سواه، نراه يخرج إلى دائرة انتقالية ومتممة في الوقت نفسه لما سبقها، فيصور جانبا كان قد ألم به من قبل، متخذا عناصره من بين ما يتعلق بتلك الصفات السابقة تعلق الأثر بالمؤثر جامعا في ذلك بين جانبين: جانب ظاهري حسي، وآخر نفسي شعوري يمثل منطلق ذلك الجانب الظاهري وبعد أثره وشدة وقعه، وذلك في قوله :

أبدى العداة بك السرور كأنهم ... فرحوا وعندهم المقيم المقعد

قطعتهم حسدا أراهم ما بهم ... فتقطعوا حسدا لمن لا يحسد

حتى انثنوا ولو ان حر قلوبهم ... في قلب هاجرة لذاب الجلمد

نظر العلوج فلم يروا من حولهم ... لما رأوك وقيل هذا السيد

بقيت جموعهم، كأنك كلها ... وبقيت بينهم كأنك مفرد

لهفان يستوبى بك الغضب الورى ... لو لم ينهنهك الحجا والسؤدد

وصن الحسام ولا تذله فإنه يشكو يمينك والجماجم تشهد
يبس النجيع عليك وهو مجرد من غمده فكأنما هو مغمد
ريان لو قذف الذي أسقيته لجرى من المهجات بحر مزبد
ما شاركته منية في مهجة إلا وشفرته على يدها يد
إن الرزايا والعطايا والقنا حلفاء طي غوروا أو أنجدوا
صح يا لجلهمة تذرك وإنما أشفار عينك ذابل ومهند
من كل أكبر في جبال تهامة قلبا، ومن جود الغوادي أجود
يلقاك مرتديا بأحمر من دمٍ ذهبت بخضرته الطلى والأكبد
حتى يشار إليك ذا مولاهم وهم الموالي والخليقة أعبد

فهو يتخذ من العناصر الملازمة للنفس ومشاعرها إطارا جامعا يتمم هذا التركيب العام، ويربط أجزاء سياقه من أوله حتى نهايته، ملما في ذلك بجانب ظاهري مشرق في قوله: (أبدى العداة بك السرور كأنهم فرحوا)، وجانب مستتر بعيد الغور والأثر في انطوائه على أمر عظيم وتعلقه بجوانب الخوف والقلق والفزع.

إن قوة ربط العناصر الفنية هنا بسالفتها تتخذ مظهرا بعيد المدى، حيث يمثل اجتماع عناصر المدح السالفة ضربا من التحقق الاسترجاعي لصوره وآثاره الممتدة في انطلاقها ذي السعة والسمو، فكما اتخذت تلك العناصر تمكنا في سياق سالف وآثار ممتدة في الأماكن والأشياء، وآفاق تأثيرية ذات وجوه متعددة (في كل معترك)، وفي (فريص الموت)، وفي (مقلة منبج، وفي (الليل والصبح)، وفي كل (أرض) يحل بها، فقد صار لها من ذلك ماجعلها تنفذ إلى (العداة)، فتفعل بنفوسهم من الرهبة والفزع مايجعلهم يبدون (السرور)، و (كأنهم فرحوا)، كما تفعل بهذه النفوس تأثيرا آخر يتخذ مظهرا ملازما لها في شكل (المقيم المقعد)، وهذا يقوم بدوره بضرب من التعقيد الانفعالي الذي تمتد أبعاده المتراكمة في أكثر من جانب وصفي حسي، فتنطلق جميع هذه الجوانب من مظهر إلى آخر مبني عليه في شكل تصاعد انفعالي يبلغ ذروته عند نقطة جامعة واحدة.

فما فعلته قوة هذه الصفات المدحية واكتمالها بالنفوس من الحسد، اتخذ مظهر التمزق في قوله : (قطعتهم حسدا)، وهذا بدوره قد (أراهم ما بهم) من التقصير عنه والنقص دونه، وقام ذلك أيضا بدوره فأثر تأثيرا مبنيا على سالفه حتى صار الحال إلى قوله ثانية : (فتقطعوا حسدا لمن لا يحسد)، ثم بنى على ذلك كله غايته، لما له من أثر ممتد، وتضاعف انفعالي بعيد الغور، فاستعمل لفظ الغاية (حتى)، وأتبعه بقوله (انثنوا)، ثم صور حالهم بقوله : (ولوأن حر قلوبهم في قلب هاجرة لذاب الجلمد) بالغا من ذلك ضربا آخر من هذا التداخل الانفعالي الذي جعل بمقتضاه (حر) القلوب أشد من حر الهاجرة، وأقوى أثرا في صخورها، منطلقا في ذلك إلى ما ساد صوره من سمة الإطلاق التي تبلغ كل عنصر في موضعه من السياق مبلغه من الإيحاءات التي لا حصر لها.

ثم راح يجمع عناصره هنا جمعا عاما كذلك توثيقا لروابطه الممتدة عبر تركيبه العام، فبلغ من ذلك الجمع أن وضع صورة تجمع عناصر السيادة والشرف والمنعة والحسن في جانب واحد مرئي، مقابل جانب آخر تضم عناصره الكثير من جوانب السيادة والشرف والقوة غير المرئية، مثبتاً في ذلك تحقق فكرتي الوجود للأول والعدم للثاني، ومجردا صفاته لتصير إلى ضرب من الامتناع التام عن الوجود إلا في مثاله المذكور.

وهو يخرج في ذلك من حلقة إلى أخرى، ومن صـــورة إلى تاليتهـا، ليصل بإيحاءاتـه إلى ما يبلغه صورته من التميز والتفرد، فتعدد الجموع وبقاؤها، يصير إلى التلاشي والاندثار لعلة واحدة يثبتها قوله : (وبقيت بينهم)، ليجتمع ذلك في جانب واحد يبرزه وهو: (كأنك كلها)، أو (كأنك مفرد).

وشدة الغضب تقترن وتمتزج بصفة الحلم والسؤدد، فإذا كادت الأولى تهلكهم ردته الثانية عن ذلك.

وكثرة القتل وما ارتبط بها من قوة البطش، وكثرة الجماجم والدماء، والتجرد الدائم للسيف من غمده، ومشاركته المنايا في القتل، اجتمعت في إطار واحد لتستمد من ذلك المجال الجامع لجوانب الوصف قوتها واستمرارها لدى صورة تتلازم عبرها أدوات القتل، والذات المقترنة به في تبادل سياقي فني يقوم أسلوب القصر فيه بدوره البالغ حيث يقول: (وإنما أشفار عينك ذابل ومهند)، وهي صورة تفسح المجال بدورها لغيرها من العناصر الملازمة لها في إطار ضرب من التفاضل اللغوي الذي يبرز ظهور المفضل وقوته وخفاء المفضل عليه وضعفه كما في قوله :

من كل أكبر في جبال تهامة قلبا، ومن جود الغوادي أجود

وضرب من الارتكاز على الألفاظ الموحية التي تساهم في إضافة الكثير من جوانب الإيحاء إلى هذا الإطار الرمزي كما هو الحال في بث ما يدل على الألوان كالأحمر والأخضر في قوله :

يلقاك مرتديا بأحمر من دم ذهبت بخضرته الطلى والأكبد

وكذلك الألفاظ المكررة لجوانب سياقية سابقة كما في قوله:

حتى يشار إليك ذا مولاهم وهم الموالي والخليقة أعبد

إلى أن يصل من ذلك مبلغه في اكتمال عناصره، ووضع الإطار الأسلوبي العام لسياقه في هذه الدائرة الرحبة التي تتسع لتستوعب المتضاد والمختلف من العناصر والمؤتلف من أضرب الشعور وأنماطه في بناء رمزي ممتد الآفاق، لا تكاد إحدى دوائره تكتمل حتى تنبثق منها دائرة أخرى أكثر منها اتساعا، وأبعد منها مدى وهكذا، ليصير جميع ذلك موحيا بما كمن خلفه وفي ثناياه مما اتضح عبر هذه الدراسة وقام بدوره في إبراز الكثير من سمات هذا المنهج الأسلوبي المتميز.

الهوامش

(١) مايكل ريفاتير: مقالات في علم الأسلوب البنيوي، نقلا عن : شكري عياد : اتجاهات البحث الأسلوبي: ١٤٨.
(٢) عز الدين إسماعيل : الأدب وفنونه : ١٣٣.
(٣) غنيمي هلال : النقد الأدبي الحديث : ٤٤٩-٤٥٠.
(٤) Richards: The philosophy of Rhetoric p . 95.
(٥) مصطفى ناصف : الصورة الأدبية : ١٤٢.
(٦) السابق : ١٤٣.
(٧) السابق : ١٥٦.
(٨) السابق : ١٥٧.
(٩) انظر : عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز : ٢٠١.
(١٠) لطفي عبد البديع : التركيب اللغوي للأدب : ١٤٥.
(١١) غنيمي هلال : الأدب المقارن : ٣٩٨.
(١٢) وليم يورك تندال : الرمز الأدبي: ٣٩. نقلا عن : محمد فتوح أحمد : الرمز والرمزية : ٣٨.
(١٣) لطفي عبد البديع : التركيب اللغوي للأدب: ١٤٧.
(١٤) عدنان الذهبي : سيكلوجية الرمزية : مجلة علم النفس - المجلد ٤، العدد ٣، فبراير سنة ١٩٤٩ ، ص ٣٦٥. نقلا عن محمد فتوح أحمد : الرمز والرمزية : ١٣٩.
(١٥) أبو العلاء المعري : شروح سقط الزند، ١ : ١١٤.
(١٦) انظر في ذلك : غنيمي هلال : الأدب المقارن : ٣٩٩، محمد فتوح أحمد : الرمز والرمزية : ٢٠٧.
(١٧) شروح سقط الزند، ١ : ٢٨١.
(١٨) نفسه.
(١٩) السابق : ٣١١.
(٢٠) ديوان أبي الطيب المتنبي، ١ : ٣٢٧.

الإيصال الثقافي في رواية «جنوب الروح»*

د. محمد أسليم**

I – الرواية، الإثنولوجيا والتحليل النفسي

إذا كان ميشال فوكو يمنح مكانة متميزة للتحليل النفسي والإثنولوجيا داخل العلوم الإنسانية، محددا موضوع الأول في التعرف على القواعد التي تتحكم، داخل اللاشعور الفردي، في العلاقات بالموت والرغبة والقانون، والثاني في كونه يحدد لكل ثقافة يدرسها المعايير التي انطلاقا منها يشعر الناس بحوائجهم، والأنظمة الرمزية التي تجعل العالم دالا[1]، أمكن العثور على أكثر من نقطة تقاطع بين هذين الحقلين المعرفيين والرواية بما هي جنس أدبي. ويمكن عرض نقطة التداخل العليا – في نظرنا – على النحو التالي :

---

* محمد الأشعري، جنوب الروح، البيضاء، منشورات الرابطة، ١٩٩٦.

** أستاذ بجامعة مكناس – المملكة المغربية.

– كما يتأصل التحليل النفسي في التأملات الفلسفية القديمة، وتتأصل الإثنولوجيا في كتب الرحلات، كذلك تغوص جذور الرواية فيما يمكن تسميته تجاوزا بـ «الأجناس السابقة للرواية»، من خرافات وأساطير وحكايات وسير وملاحم، فضلا عن أن بداياتها «قد تمت داخل منظور المغامرة اللامحدودة التي تفتحها الرحلة (جاك القدري، دون كيشوت... إلخ)»[٢].

– يضاف إلى ذلك أن نشأة كل من الإثنولوجيا والتحليل النفسي والرواية، لم تتم إلا حديثا، في هذه النقطة من تاريخنا التي بدأت القيم فيها تتأرجح، وأخذ العالم الذي يستمد مشروعيته من الألوهية يتعرض للتشكيك[٣].

– مثلما تندرج نشأة التحليل النفسي والإثنولوجيا ضمن صيرورة للميتافيزيقا الغربية في بحثها عن المعنى، هذه الصيرورة التي تحد ترجمتها اليوم من ظهور تخصصات معرفية وعلمية وتقنية متعددة، بل وتخصصات عدة داخل الحقل المعرفي أو العلمي الواحد[٤]، كذلك لم ينشأ الجنس الروائي إلا حديثا ضمن صيرورة تطور الظاهرة الأدبية. ومع أننا لا نعلم قوانين هذه الصيرورة، لأن أمر تحديدها يعود إلى نظرية الأدب، فإننا نعرف على الأقل أن الرواية، شأنها شأن التحليل النفسي والإثنولوجيا، تهتم بالتفاصيل وتفاصيل التفاصيل[٥].

– كما بدأت الإثنولوجيا بدراسة الآخر، إنسان المجتمعات غير الغربية أو مايُصطلح عليه بالمجتمعات الغرائبية (Sociétés exotiques)، لتعود أخيرا إلى مجتمعاتها الغربية ذاتها، كذلك ستفعل الرواية، إذ «بقدر ما يتم استكشاف العالم المعروف، يعود المرء إلى عقر داره، ليستكشف اليومي كما هو الشأن في رواية مدام بوفاري»[٦].

إذا كان تقاطع الرواية والتحليل النفسي والإثنولوجيا أمراً وارداً، فإنه ينبغي مع ذلك طرح سؤالين على الأقل، وهما: بماذا يمكن للرواية أن تفيد الحقلين المذكورين؟ وبماذا يمكن لهذين أن يفيدا الرواية؟

أ – إسهام الرواية الممكن في التحليل النفسي والإثنولوجيا، يتمثل أساسا في نقطتين:

١– إن ما تصعب معاينته في الواقع بكيفية مباشرة، تمنحه الحكاية بمنتهى التلقائية.

٢– وما لا يمكن الوصول إليه إلا بمجهود تنظيري شاق، تمنحه الحكاية بمنتهى التلقائية، على

شكل ما يمكن تسميته «أوصافا أمبريقية» (Descriptions empiriques). ويبدو أن الإثنولوجيين والمحللين النفسانيين قد أدركوا قيمة هذا الإسهام سواء بصياغة خطاب حوله أو بالاستسعاف ببعض مكونات الرواية في تحليلاتهم العلمية. وبهذا الصدد يحضرنا جواب فرويد لما سئل ذات مرة عن الأساتذة الذين أثروا في تكوينه، إذ أجاب بإشارة من يده مومئا إلى مكتبته حيث اصطفت روائع الآداب العالمية[7]. وعندما نقرأ عروض الحالات العيادية (Cas cliniques) التي تتخلل بعض كتب التحليل النفسي ككتاب التحليلات النفسية الخمسة[8]، أو ممارسة التحليل النفسي[9] ينتابنا الإحساس بأننا نقرأ أعمالا روائية يكتبها المرضى بأجسادهم وأحاسيسهم وتصرفاتهم إن لم ينتبنا الشعور بأننا نقرأ قصائد شعرية، أو نطلع على المتخيل وقد نفذ إلى العالم المرئي وراح يؤثث أشياءه. وعلى المنوال نفسه يسير الإثنولوجيون في تحرير يوميات بحوثهم الميدانية التي كثيرا ما تشكل تجارب وجودية حقيقية للباحثين في التأرجح بين قيم الذات وعالمها الرمزي، وقيم الآخر وعالمه المختلف : «في المساء نفسه، اقتلعتني الطائرة (من مالي). كانت الأيام الأولى القليلة التي تفصلني عن الرجوع (إلى باريس) مكفهرة، يغمرها الأسف تلك الليالي التي كانت توقعها موسيقى الحشرات الصارة، وتغمرها الرغبة في أن أعود ثانية كي أمكث (هناك، في مالي)، الرغبة الماكرة التي كانت تجعلني أقول لنفسي: (الحياة الحقة هي التي توجد هناك). (تفاوت لذيذ) لمن يعيش في مكانين في آن واحد»[10].

(...)

«في نهاية تلك الرحلة فكرت بشدة في الرجوع إلى مالي، وصرف ما تبقى من حياتي هناك»[11].

(...)

«إني لا أكف هنا (في باريس) عن الابتعاد عن الماليين، عن نسيانهم، عن خيانتهم. وهناك (في مالي) لا أحس أبدا بأني على استعداد كي أقيم بينهم ثانية»[12].

ب - الإسهامات الممكنة للتحليل النفسي والإثنولوجيا في الرواية

إذا كان إسهام التحليل النفسي في إدراك أبعاد جديدة للظاهرة الأدبية قد بات معروفا عند نقاد الأدب تحت اسم «النقد التحليلي النفسي»[13]، مما يعفينا من التطرق إليه في هذا المقام،

فإننا نود الإشارة في عجالة إلى ما يمكن أن تساهم به الإثنولوجيا في هذا الباب، وذلك بعرضه ضمن مستويين[١٤].

١ – مستوى النص الأدبي بما هو إنتاج ثقافي بالمعنى الذي تحمله كلمة ثقافة في الحقل الأنثروبولوجي، أي باعتبارها «مجموع من يتلقاه الفرد من مجتمعه: المعتقدات، والتقاليد، والمعايير الفنية، وآداب الأكل، وأشكال الحرف التقليدية التي لا تتأتى لهذا الفرد من نشاطه الخلاق، وإنما من موروث الماضي المتناقل بكيفية واضحة أو مضمرة»[١٥]. وفي هذا المستوى يمكن اعتبار العمل الروائي بمثابة مادة وأداة للإيصال الثقافي في آن واحد، ضِمنَهُ تُطْرَحُ القضايا الأساسية جدا التي شغلت الإنسان في كل العصور، ومازالت تشغله، وهي: أصل الحياة، الموت، اختلاف الجنسين، المرض... إلخ.

٢ – مستوى النص ضمن السياق الذي أنتجه، وفيه يمكن طرح مجموعة من الأسئلة منها : أي شيء يكون من الإلحاح والجد بحيث يدفع فردا ما (هو ما يصطلح على تسميته بالمؤلف) إلى الكتابة في هذا الجنس الأدبي أو ذاك؟ أي شيء يكون من الجد والإلحاح لدى الجماعة بحيث يجعلها تقبل هذا العمل وتتلقاه ما لم تحفز على كتابته؟ بتعبير آخر: إن الأمر هنا يكون على غرار ما يحدث في السحر. فباستعارة تعابير مارسيل موس الواردة في سياق آخر، هو كيف يصير المرء ساحرا، يمكن القول: إن الروائي هو الفرد الذي قدم نفسه للجماعة باعتباره مبدعا في الوقت نفسه الذي أمنت الجماعة بأنه روائي فعلا. بمعنى أن الوضع الاعتباري (Statut) للروائي يتم من خلال إجراء نوع من التعاقد أو الميثاق بين منتج النصوص والمجموعة الاجتماعية التي ينتمي إليها. وعند هذه النقطة يمكن طرح مجموعة من التساؤلات، منها: ما العلاقة بين الرواية، بما هي جنس كتابي حديث النشأة، بأشكال الحكي الشفهية التي كانت سائدة من قبل؟ هل تقول الرواية المغربية حاليا نفس ما كانت تقوله الأنواع الأدبية العربية السائدة من قبل؟ ما هي الطقوس المسارية (Rites initiatiques) التي يجتازها الفرد في المجتمع المغربي الراهن لكي يصير روائيا معترفا به من جماعة المتلقين؟ ما الخطاب الذي يصوغه الشخص، حول نفسه وحول العالم المحيط به، عندما يلج الوضع الاعتباري لكاتب؟ ما الخطاب/الصورة التي يكونها عنه الآخرون عندما يلج الوضع نفسه؟...

إذا كان تناول كل هذه القضايا ضمن الدراسة الحالية يتجاوز الإطار الذي رسمته لنفسها في

البداية، فإننا سنكتفي بمعالجة جانب واحد من الرواية التي تهمنا، وهو الإيصال الثقافي، رامين من وراء ذلك إلى إظهار أمرين:

– الأول ان ما يعسر على المرء أن يقف عليه مُعَايَنَةً في الواقع المعيش يمكن للعمل الروائي أن يمنحه بكيفية تلقائية.

– والثاني إظهار إمكانية اتخاذ بعض الأعمال الروائية حقلا لاختبار بعض الفرضيات التي تمت صياغتها في حقلي التحليل النفسي والإثنولوجيا.

ومنطلقنا فيما سبق هو: إذا كانت اللغة تشكل أداة للوجود، وكان العمل الروائي إبداعا لغويا بالأساس، فإن اللغة الروائية بقدر ما تحكي تنحكي، بمعنى أنها لا تقص العالم متمثلا في الفضائين الطبيعي والبشري فحسب، بل وتروي أيضا وجودها في بعديه الآني والتاريخي.

II – المجتمع التقليدي المغربي في «جنوب الروح»

بالنظر إلى زخم ما هو وارد في «جنوب الروح» من مواقف نفسية، وأسماء أمكنة، وأشخاص، ونباتات، وفواكه، وألبسة، ووصفات أطعمة، ووصفات علاج تقليدي، وعادات وتقاليد بكيفية لا تتأتى إلا لمن يملك معرفة (بالريف المغربي) دقيقة وطويلة وحميمية، بالنظر إلى ذلك فإن العمل الحالي يعتبر حقلا خصبا للتقاطع المشار إليه أعلاه، بمعنى أن «جنوب الروح» تعرض نقط التشابه التي تشترك فيها الرواية بما هي جنس أدبي بالإثنولوجيا بما هي حقل معرفي اجتماعي، فضلا عن كونها تعرض جملة من (التقليعات) في النفس البشرية على نحو ما سنرى.

إذا حددنا المجتمع التقليدي المغاربي باعتباره مجالا يتألف من «إطار هو الفصل بين الجنسين، وبنية هي النسب الخطي الأبوي، ونمط في الممارسة هو السلطة الأبوية، واوالية لإعادة الإنتاج هي الإيصال الثقافي»(١٦)، أمكننا الوقوف داخل «جنوب الروح» على كافة هذه المحددات :

أ – الفصل بين الجنسين : من خلال مجموعة من المقاطع يتضح أن هذا المبدأ راسخ في المجتمع الذي تدور فيه أحداث الرواية. من هذه الفقرات مشهد «تلصص» الفرسيوي على نورية وهي كاشفة عن ساقها تغتسل (ص.١١٠)، ومشهد جدل العجوزين هموشة وحادة أثناء احتضار هذه الأخيرة، حيث مضامين نقاشاتهما لا يمكن أن تتولد إلا في سياق من الحميمية داخل الجنس

الواحد. وهو مشهد يقابله لدى الرجال مشهد «استخفاف» الذكور البالغين بمحند العكيوي لدى إثارتهم موضوع عجزه عن افتضاض عروسته ليلة الزفاف.

وإذا كان تفوق الرجل على المرأة يعتبر إحدى السمات المميزة للعلاقة بين الجنسين في المجتمع التقليدي المغربي، فإن هذا العنصر يحضر في الرواية بوضوح مجسدا في التهديدات التي يوجهها الأزواج لزوجاتهم: «... حاولت هموشة معرفة ما جرى خلال هذا الغياب، لكن الفرسيوي قطع دابر أسئلتها بتهديد صارم إن هي خاضت معه مرة أخرى في هذا الموضوع» (ص٥٠)، «ترجته (= الفقيه السي محمد أو بناصر) رقية ذات فجر قائظ وهي تصب له الماء للوضوء أن يفعل ما يأمر به الشرع، ويودع نطفته رحما أخرى على سنة الله ورسوله، فأمرها بلهجة صارمة ألا تعيد هذا الكلام على مسمعه أبدا» (ص ١٣٠)...

ب - النسب الخطي الأبوي: يتجلى في كون الأبناء لا ينتسبون للأب وحده دون الأم فحسب، بل يتضح أيضا في مواربات تعامل الجماعة مع الفرد المشكوك في أبوته كما في حالة إدريس الذي ضبطت أمه متلبسة مع بائع عطور وأعشاب متنقل. إذ بدلا من أن تدرجه الجماعة في النسب الخطي لأبيه الحقيقي، أو تطلق عليه الاسم الحقيقي لوضعه الاعتباري كما تتمثله، وهو «اللقيط»، عمدت إلى مناداته بالمبروك. وهي تسمية ربما تدخل ضمن مايسميه إميل بنفنست بعملية التجديف (Blasphémie)، وفيها يتم تحاشي ذكر الشيء باسمه عن طريق اللجوء إلى أسماء مغايرة يكون المدار فيها تدنيس المقدس، وانتهاك المحظور بالتحايل عليه[١٧]. كما تم إعادة إدماج إدريس هذا في الجماعة من خلال تكليفه بمهمتي العلاج والوساطة مع عالم الماوراء (الاستسقاء).

يتجلى رسوخ النسب الخطي الأبوي (Filiation patrilinéaire) داخل الرواية في جوانب أخرى، منها: غياب الأم نهائيا في حالة محمد الفرسيوي وابنه، وذوبان الأفراد الخلف في الجد السلف، حيث لا يرد الاسم الشخصي لحفيد الفرسيوي إذ لا يتمكن القارىء من تمييز الفرسيوي الابن عن الفرسيوي الأب إلا بذكر الاسم الشخصي للأول، وهو محمد الذي لا نتعرف عليه في الرواية إلا بتقلده لمهمة الحكي باستعمال ضمير المتكلم. وقد أظهرت مجموعة من الدراسات أن عملية إقصاء الأمهات من شجرات النسب تضمر استيهام تحقيق إيصال دون المرور من النساء[١٨].

ج – السلطة الأبوية : تستمد كيانها في المجتمع التقليدي المغربي من الرجولة والشرف، وتأخذ داخل العائلة شكل عنف كلامي – بالخشونة في الكلام تارة وبالإحجام عن الحديث تارة أخرى – أو عنف جسدي. وهذه العناصر حاضرة بشكل جلي في الرواية: فمحمد العكيوي وإن خانته الفحولة ليلة الزفاف إلى حد أنه صار أضحوكة بين أنداده «وماذا نقضي بالبرود والرجلة وبالك حيد إذا كنا لا نستطيع أن نثقب امرأة؟!» (ص ٨٦)، فإنه سيحصل – في المقابل – على تعويض رمزي يتمثل فيما سيحظى به من احترام لدى الجماعة نفسها تقديرا لما أبداه من شجاعة في محاربة الاستعمار.

ويمكن اعتبار البياض الذي تركه الأب الفرسيوي فيما حكاه لابنه محمد، والبياض الذي تركه هذا الأخير فيما رواه لابنه الفرسيوي الحفيد أيضا بمثابة عنف كلامي، استنادا إلى أن الإحجام عن الكلام يعتبر أيضا كلاما آخر، كلاما عنيفا.

د – الإيصال الثقافي (Transmission culturelle): هو مجموع ما ينقله السلف للخلف من سلوكات وتصرفات ومعتقدات وتمثلات ومتخيل (أي هو أداة للتنشئة الاجتماعية ومحتوى لها في آن واحد)، يهدف لا شعوريا إلى حفظ ثقافة الجماعة وضمان استمرارها ودوامها من خلال إعادة إنتاجها. في المجتمع التقليدي كانت المرأة تضطلع بالقسط الأوفر من هذه العملية، لأن الأم، في هذا السياق كما في سائر المجتمعات، تكون أكثر من أي امرأة أخرى أشد اقترابا اجتماعيا من الطفل[١٩].

وفي «جنوب الروح» يأخذ هذا الإيصال شكل جسد لغوي – ينقله جيل الكبار إلى جيل الصغار – هو كلمة أخي الفرسيوي: «إذا كبر الأولاد فارجعهم إلى الريف»[٢٠]، «أمراسن أبريذ نبابا تسن» (عرفهم طريق أبيهم، حيا أو ميتا) (ص٤١)، إنه جسد تمت ترجمته إلى أمسيات حكي طويلة موضوعها سرد تفاصيل مكان الإقامة الأصلي (دوار بوضيرب) وقصة النزوح منه، ليتحول هذا الإيصال بعد ذلك إلى رمز يتمثل في ذلك الدفتر الصغير الذي دوّن فيه محمد الفرسيوي كل ما سمعه من أبيه وهموشة وابن عمه سلام، ثم نقله إلى ابنه الذي يضطلع بدور حفيد سلالة الفرسيوي في الرواية.

III - في الأصل والإيصال الثقافي

رغم تنوع مادة الحكي في «جنوب الروح»، فإن السرد يبدو متمحورا حول موضوعة رئيسية هي التلاشي المعمم الذي يُلقي بظلال المحو والعدم على شخصيات الرواية وعالمها الطبيعي. ومن ثمة، نجد هذا الحنين والأسى الشاعريين، وهذا الانهمام بتخليد ما فني - أو هو في طور الفناء - عبر سرد حشد أسماء الأماكن، والأشخاص، والنباتات، والفواكه، والألبسة، ووصفات الأطعمة، ووصفات العلاج التقليدي، والعادات والتقاليد. حشد قد يفسح - للوهلة الأولى - المجال للتساؤل عما إذا كان الأمر يتعلق برواية فلكلورية إذا ما عرفنا الفلكلور باعتباره: «جمعا وحفظا للمعتقدات والعادات العتيقة، بقايا حالة اجتماعية اندثرت منذ وقت طويل أو هي في طريق الانقراض»[٢١]. وهو ما نبادر بالإجابة عنه فورا بالنفي، ذلك أنه، فيما وراء هذه النظرة الأولية، يمكن فهم الانقراض نفسه باعتباره مآلا لنمط إيصالي ثقافي أدى إلى «ولوج للمغاير»، وبالتالي إلى الانخراط في دورة حيوية الحياة والتجديد.

لدى تناول قضية الإيصال الثقافي ضمن إطار مرجعي أنثروبولوجي، يغدو انخراط هذا الإيصال في قانون منع غشيان المحارم (أو منع زنا المحارم Prohibition de l'inceste) مسألة أساسية جدا. ذلك أن هذا القانون - بمحتواه المزدوج - هو الذي منح للفرد هوية من خلال إحساس هذا الفرد نفسه بتقييد مزدوج: إحساسه بكونه محددا باختلاف الأجيال، ومحددا باختلاف الجنسين.

للإشارة، فإننا نستخدم مصطلح قانون في هذا المقام باعتباره «تجسيد نظام بالقياس إليه يمكن للفرد أن يجد مكانه ويتحدد بوصفه هوية»[٢٢]، أو «علاقة معترفاً بها مع ما يمكن أن ينتهك ويطرح، نتيجة لذلك، على الدوام، مسألة الخرق»[٢٣]. وبهذين التعريفين ينبثق القانون من ثلاثة أمكنة هي: الدخول إلى اللغة باعتبارها عالما رمزيا، وظيفة الأب عبر اواليات أوديب ومنع غشيان المحارم، ثم حدوث قطيعة داخل العلاقة بين الفرد ومتخيله (أو مخياله) عبر تدخل طرف ثالث هو الاسم»[٢٤].

وبالعودة إلى تأملات فرويد المتناثرة في كتاباته، يمكن استخلاص نموذجين إيصاليين تحكما في تناول الفكر الفرويدي نفسه لهذه المسألة:

- إيصال يكون بمثابة خلود أو دوام متحجر للنظام المقدس، يختزل فيه الطفل إلى كائن عائد، إلى نسخة للسيد، إلى شبح. إنه التكرار بعينه.

- إيصال يملك الطفل معه وضعا اعتباريا، هو وضع الحي، لأن الأب يتخلى عن سلطته التحكمية، ويعترف بمحدوديته المزدوجة في سلسلة الأجيال وفي فضاء الجنسين: ومذ ذاك يكف هذا الأب نهائيا عن التدخل لكي يُحَجّر. ومتى تدخل، فإنه لا يفعل ذلك إلا لإضفاء صبغة الحيوية. في هذا النموذج يجد الأنثوي مكانته، وتجد مكانتها معه الحياة بما يطبعها من تحول(٢٥).

وسنحاول في القراءة الحالية اختبار هذين النموذجين في رواية «جنوب الروح» متخذين بمثابة فرضية تأكيدا مفاده أن «استنساخ (duplication) المثيل يمنع كل ولوج للآخر أو المغاير»(٢٦).

IV - الإيصال الثقافي في جنوب الروح

أ - قانون منع غشيان المحارم

يبدو راسخا في قرية بومندرة. ويستمد رسوخه ليس من الحضور القوي للدين في الحياة اليومية لسكان القرية فحسب، بل وكذلك من عمق الإيمان لدى الأهالي لدرجة ترفع فيها الحجب بين الأحياء والأموات، بين العالم المرئي واللامرئي، بين الجسد والروح. وهكذا:

- فالفقيه شخص يحظى بتقدير سكان القرية كافة واحترامهم، ويشكل عنصراً أساسيا في التنشئة الاجتماعية لجميع أفراد الجماعة بغض النظر عن جنسهم، بحيث نجد أغلب نساء القرية تقريبا يحفظن سورا بكاملها من القرآن، ويتمثلن بها في مواقف متعددة.

- والأموات يبقون على صلة بالحياة، فيأمرون ويحظرون من عالم الماوراء، من خلال بثهم إشارات حلمية يتعامل معها المتلقون إما بالامتثال حرفيا لها، أو برفض تطبيقها (ص ٩٨ - ٩٩).

- وفيما وراء عالم المحسوسات يوجد عالم يسكنه الجن الذين يشكلون - في الحقيقة - ضعفا للعالم البشري، كما هو الشأن في الكثير من الثقافات، حيث يتربصون ببني الإنسان (ص٩٤)، وينتقمون منهم بالتدخل في الموارد الاقتصادية (ص١٠١)، ويتقاضون معهم عند قضاة منهم (ص٧٧).

- والجسد البشري محمل بإشارات إلهية لا تتيح للمرء أن يعلم الغيب فحسب، بل وتتيح للغير أحيانا أن يتنبأ بمصير من يراه من خلال مجرد رؤيته. يتم ذلك على شاكلة ما يتحدث عنه القزويني بخصوص أصحاب نفوس الفراسة[٢٧]. وهكذا، فمحمد الفرسيوي علم بموت أبيه دون أن يخبره أحد به (ص٢٤)، والفرسيوي الجد استقر في المكان الذي حط فيه، قرب مدينة زرهون، بإيعاز من الرجل الذي تنبأ بمستقبله من خلال مجرد رؤيته، فقال له : «راه فين كاين الخبزة» (ص٤٢)، والحاج أحمد السقاط تنبأ له أحد سكان بومندرة بمكان دفنه من مجرد رؤيته، فقال له: «راه محلك الحاج، راه فين عيط لك التراب! وكذلك كان» (ص١٣٢).

- وأخيرا، فإن ما يجري في الحياة اليومية الواقعية لا يعدو مجرد إخراج، لما حدث في حياة أخرى، هي حياة الحلم.

لكننا نجد الثقافة - إلى جانب هذا الرسوخ القوي لقاعدة منع زنا المحارم - عارفة بكيفية إمداد الأفراد بوسائل انتهاكها استيهاميا عبر قناة المتخيل. قديما كانت الثقافة العربية الإسلامية تمنع هذه الوسائل الانتهاكية الاستيهامية بتمجيد العلاقة بين الأبناء والأبوين من الجنس المخالف (علاقة الابن بالأم، وعلاقة الأب بالبنت)، وفي «جنوب الروح» نجد الآلية نفسها تشتغل. وهكذا سيروي محمد الفرسيوي حكاية أصل متخيلة يصور فيها أباه (الفرسيوي الجد) قد أحرز على قوة جنسية خارقة، بعد اجتيازه تجربة يمكن اعتبارها بمثابة طقس مساري شبيه بطقوس التحليق التي يجتازها الملك المبتدىء في بعض المجتمعات، أو الشامان[٢٨] المبتدىء، والتي - بعد أن يجتاز فيها المتعلم امتحانات عديدة - تتوج بتغيير في نظامه الحواسي، وولوجه لأبعاد أخرى من الواقع[٢٩]. ذلك أن الفرسيوي سيطير في السماء، ويتزوج بجنية اسمها سوالف، ويحرز على قوة جنسية مضاعفة، ثم يضاجع كل النساء اللواتي عرفهن أو رآهن، غير مكترث في ذلك لصلة القربى:

«صار الفرسيوي (...) مرة أخرى مثل حصان جامح لا يقدر عليه إنس ولاجان. وصارت الجنية تأخذ له هيئة المرأة التي يشتهيها فينام معها ليلة كاملة وهو يقلب عليها في أنواع النكاح حتى يأذن الله بالصبح. فلم يترك امرأة في الريف ولا بومندرة. لم يترك امرأة يعرفها، ولا امرأة مرت في الطريق فاستهوته إلا أحضرتها سوالف على صورتها وطبعها وكلامها وحركاتها

وسكناتها (...) ووسوس الشيطان للفرسيوي فصار يطلب من سوالف العجب العجاب، وهي تقول له أنا بالله والشرع معك، ستسقط ذات يوم في المحظور، ولكن الفرسيوي كان لا يقف عند حد فاستحضر نساء عائلته، وأخوات هموشة ونساء معارفه ونساء أولاد أخيه، وخالة له ماتت في الريف قبل الهجرة، ثم صار يشتهي غلمانا في السوق فيستحضرهم بسوالف، ويفعل معهم العجائب» (ص٧٧-٧٨).

كما كان محمد الفرسيوي يقيم مع ابنه في منزل واحد، كانت تتردد عليه مجموعة من العاهرات، وكان الابن يجامع النساء اللواتي يضاجعهن أبوه نفسه. لكن بمجرد ما علم الأب بذلك قفل إلى بومندرة تاركا ابنه وحيدا في الرباط:

«وساعدني المناخ الليلي لوالدي على الدخول إلى عالم المرأة بلا صخب، وبدون عواطف مربكة. يخرج والدي فجرا، فتندس إحدى مومساته جنبي، وتأخذني برفق، فأنقاد لها آمنا غير مستعجل، حتى نفيء معا إلى سكينة حالمة. وكان اكتشاف والدي لهذا الفردوس السري هو ما جعله يعود إلى بومندرة. فعل ذلك بانفعال شديد...»(ص١٢٣-١٢٤).

والدلالة التي يمكن منحها لهذا الانسحاب بالقياس إلى الفرضية التي نشتغل ضمنها هي الرغبة في إقرار قانون منع غشيان المحارم، وبالتالي إمكان اعتبار محمد الفرسيوي يمثل رجل التحول داخل الرواية، أي الشخص الذي سيتيح للجديد والمغاير، متمثلا في ابنه السارد، أن يظهر ويندمج في سياقات ثقافية أخرى مواصلا الحياة.

ب - اختلاف الجنسين

تساهم النساء، على نحو ما تصف رواية «جنوب الروح»، في التحول الاجتماعي بشكل متباين: ويتجلى ذلك بالخصوص في شخصيات هموشة، وحادة، ويامنة :

- هموشة : من خلال تواطؤها مع محمد الفرسيوي، حيث لم تتكتم عن هويته السرية عندما كان يزعم للجماعة أنه يقيم في «بوضيرب» فيما كان يستقر، في الحقيقة، في مدن مكناس والرباط والبيضاء ومراكش فحسب، بل وكذلك وافته بكل المعلومات الضرورية حول «بوضيرب» مقدمة له بذلك سندا قويا لإيهام الجماعة بصحة ما يقول.

– حادّة : من خلال إقامتها علاقة جنسية مع الفرسيوي الأب خارج مؤسسة الزواج، وإشادتها بسلوك غير مألوف في الثقافة التقليدية، فضلا عن تقديمها لتفسير «عقلاني» لسلوكات الأب الفرسيوي وابنه محمد:

«العام الذي هجم فيه التيفوس على الدوار تزوجت فيه فاطمة، ولم تكن بكرا ولكنها كانت مثل سبع، عندما رأت زوجها يهم بالقيام عنها فتحت سكينها «بونقشة» وأمسكت بذكره مهددة «ما جا تسخذ الدم أش أويخ الدم! (إذا أردت الدم جئتك به) هيء، هيء، هيء، هيء الله يعطيها الصحة. متى اختفى الفرسيوي مع الجنية؟ الجنية؟ الجنية هي بني آدم، تزوج في الريف والسلام. ومحمد الفرسيوي ألم يتزوج جنية هو الآخر؟ كيف يلد الرجل من جنية واش حمقتي؟ ومن خطف عقله إذا لم تكن الجنية، خطفه السحر والجري وراء الكنوز والنساء...» (ص ١٣٨).

– أما يامنة، فتجسد امرأة التحول من خلال سلوك رئيسي، هو «رفض» الزواج، تتفرع عنه مجموعة من السلوكات التي تنبع من آليات اشتغال النسق التقليدي نفسه، وبذلك فهي تضطلع بوظيفة المقصي داخل ما يمكن تسميته مجتمع أنثروبويمي، بتعبير كلود ليفي ستراوس عندما يميز داخل الجماعات البشرية بين صنفين من المجتمعات :

«... أنثروبوفاجية، (و) هي التي (ترى في ابتلاع بعض الأفراد الذين بحوزتهم قوى رهيبة الوسيلة الوحيدة لتحييد تلك القوى، بل وحتى الاستفادة منها). وفي هذا النوع من المجتمعات يسخر الأفراد لأداء وظائف (ذات نزعات) علاجية سحرية دينية أو سياسية. وهؤلاء الأفراد هم ضمانة مجتمع منتج للشذوذات ووثاقه الرمزي. وبذلك يمكن لأبله القرية في التقليد السلافي أن يقول كل شيء، فيتهم القيصر، مثلا، بأكل الأطفال. إنه أبله مقدس ووظيفي. وعلى العكس، فالمجتمعات الأنثروبويمية هي: (تلك التي اختارت إزاء المشكل نفسه حلا مقلوبا يتمثل في طرد تلك الكائنات الرهيبة خارج الجسد الاجتماعي وإبقائها معزولة، بكيفية مؤقتة أو دائمة، في مؤسسات مسخرة لهذا الاستعمال)»[٣٠].

يندرج سلوك يامنة في نظامين: متخيل، تشترك فيه هي والجماعة، بمقتضاه قد يكون أحد الفقهاء صنع لها ثقافا وبذلك ظلت عانساً مدى الحياة، ونظام واقعي يتيح فهم بقائها عانساً

باعتباره تمردا على الوضع الاعتباري للمرأة الذي يجعل منها أداة للنكاح والإنجاب:

«قررت بينها وبين نفسها ألا تتزوج أبدا إلا إذا كان العريس شابا ناعما من فاس. وعبثا كانت النساء تلوحن لها بضعف رجال المدن، كانت ترد غاضبة بأنها لا تريد مثلهن حمارا يملأ أحشاءها بشيئه الضخم» (ص٦٦).

«صارت من القوة والجرأة بحيث لم يعد ممكنا للدوار أن يحافظ على توازنه من دونها» فهي التي تقصدها النساء للبوح بأسرارهن الزوجية، فكان ذلك يمكنها من إثارة الموضوع مع الرجال رأسا لرأس، فتطلب من أحدهم مثلا أن يمارس الجنس مع زوجته في وضع معين تكون زوجته قد تمنته على يامنة، أو تطلب من أحدهم تطويل مدة المباشرة، أو غسل فمه ومضغ ورقة النعناع قبل الإقدام على تقبيل زوجته، وكانت قد اكتسبت من كثرة الخوض في الموضوع خبرة كبيرة مكنتها من ابتكار سبل غريبة لتقوية الشهوة، وتضخيم الذكر، وتهييج فرج المرأة، وإبطاء الإنزال، وتسريع وصول المرأة، مثلما اكتسبت خبرات علمية أخرى في غاية الإثارة والنضج الأنثوي، يلهب شهوتهم، ويجعلهم ينسون تفوقهم الذكوري، ويستسلمون لألاعيب الحب التي تنسجها يامنة بوساطتها الجنسية الموفقة. ولاشك أن عالم الحب في الدوار (= القرية) قد عرف على يدها - هي التي لم تذق له طعما أبدا - تقدما خارقا جعل يامنة نفسها تقول ذات يوم لعروس جديدة بكت بين يديها كثيرا مشتكية من عنف عريسها وضخامة ذكره: سأجعله لك مثل حمامة بذكر حمار!» (ص ٦٦ - ٦٧).

ويمكن تأويل عقاب الجنية سوالف للفرسيوي باحتجابها النهائي عنه بكونه عقابا له على خرقه لمبدأ اختلاف الجنسين - شديد الرسوخ جدا في مجتمع الرواية - ذلك أنه طلب منها أن تحوله إلى امرأة كي يتمكن من مضاجعة نفسه بنفسه (ص ٧٨).

وفي ختام هذا العنصر، نودّ الإشارة إلى الحضور القوي للجنس في «جنوب الروح» بشكل يغري باتباع وجهة تأويلية في موضوع تلاشي دوار بومندرة، مفادها أن الخيط الناظم للحكي هو الجنس نفسه:"الجنس باعتباره سلوكا تلذذياً (Comportement hédoniste)، لكن أيضا باعتباره سلوكا بيولوجيا يؤدي وظيفة استمرار النوع من خلال التوالد. ضمن هذا المنظور، يمكن صياغة

الفرضية التالية: إن نسق بومندرة أوشك على التوقف بسبب افتقاده عنصر الخصوبة. لقد صارت الأمور في القرية تسير على نحو يكون فيه إما إفراط جنسي أو قحط جنسي[٣١] :

– الانقراض باعتباره مشكلة خصوبة: ويأخذ شكله الأسمى في ربط الجنس، في الرواية، بفصل الربيع الذي بات معروفا أن العديد من الشعوب القديمة كانت تقيم فيه طقوسا جنسية متهتكة لإثارة خصوبة الطبيعة[٣٢]. فالفصل الأول يورد وصفا لأشغال زراعية تخيم عليها نكهة الجنس :

«(...) وقال (الفرسيوي) في نفسه: هذا هو عبير الربيع، فصل اللقاح والاضطراب والشهوة، وابتسم وهو يفكر في الشبان الذين ستلفحهم الشمس بعد قليل وهم ينقلون أحزمة العشب الفواحة أو ينكفئون على الأرض الرطبة (...) كأنهم يقومون بكشف نعومة جسدها (...) ولن يستطيع الشبان أن يستسلموا لالتذاذاتهم الدفينة وهم يحزون العشب فتنبعث من حركة المنجل رائحة فرجية لاسعة...» (ص٨).

غير أن الفرسيوي يموت في هذا الفصل بالضبط. أكثر من ذلك، عندما تلمس هموشة أسفل سرته تجده قد قذف أثناء احتضاره (ص١١). وهموشة نفسها التي يمكن اعتبارها تجسيدا لاستيهام المرأة فائقة القوة الجنسية، لكونها «كانت لا تشبع من النكاح، ص٧٦»، هذا الاستيهام الذي مضى البعض خلال دراسته لسياقات ثقافية مماثلة، إلى حد التعبير عنه بـ «استيهام المرأة ذات الفرج المسنن (الذي له أسنان) fantasme du vaging denté»[٣٣]، نقول: هموشة هي الأخرى تموت في الفصل نفسه، في شهر أبريل (ص١٤٣-١٤٩)، وحادة تشتعل رغبة في الجنس، لكن هذا الاشتعال يتم لحظة احتضارها:

«... ثم لأمر ما صارت (حادة) تتذكر كل حركات جسدها القديمة بما في ذلك تلك الحركات العنيفة التي كانت تزلزل حوضها عندما يدخل علال بين فخذيها، فتندفع نحوه بهز متوتر تتألم له حتى نخاع اللذة. فكان هذا الاستذكار اللطيف يبعث نسمة ساخنة على أسفلها فتمد يدها هناك وتضغط ضغطا خفيفا مترددا..» (ص ١٣٦-١٣٧).

وفي هذا المقطع نقف أيضا على جانب مما صدرنا به هذه الدراسة، ونعني به التقاء بعض

الأعمال الأدبية مع ما يتم التوصل إليه في حقول معرفية أخرى. فقد أثبت بعض المحللين النفسانيين أن المرأة تنتابها، لحظة احتضارها، شهوة عارمة لممارسة الجنس، فأطلق على الظاهرة اسم «مركب أرلو كان» :

«سبق لماك كليلاند Mac Clelland أن درس هذه الاستشباحات الإيروتيكية لحظات الاحتضار، وأطلق عليها اسم «عقدة أرلوكان». واستطاع أن يبين كيف أن بعض النساء وهن على وشك مفارقة الحياة، مع علمهن التام بأنهن سيمتن، كانت لهن انشغالات جنسية أكثر من جماعة أخرى من النساء يتلقين العلاج بالمستشفى، لكن بسبب مرض غير قاتل»[٣٤].

– فرط الخصوبة : تلحق الخصوبة خللا بنسق بومندرة عندما تتوفر، لكنها تصاب بشلل إما لكون أحد الزوجين يكون عاقرا، أو لكونه لا يضاهي الطرف الأول في القوة الجنسية. وهكذا، فهموشة «لا تشبع من النكاح» وبإمكانها أن تلد «من شدة نكاحها مدينة كاملة»، و«لكنها لا تلد» (ص٦٦)، وسلام ابن عم محمد الفرسيوي لم ينل السِّنّ من فحولته شيئا، لكن زوجته لم تعد تشبعه لأن قوتها – فيما يبدو – قد خمدت :

«... أسر إليه سلام قبل خمس سنوات برغبة العودة للريف والتزوج هناك بامرأة صغيرة تقدر على المباشرة، لأن عمتك كنزة أوليدي لم يعد هناك أي فرق بينها وبين البقراج، لا لحم ولا حس كأنك تضربه في الرماد. ها هي هاي أعمي سلام، ومازال فيك القابلية؟! فيجيب سلام ضاحكا: القابلية؟ في القابلية والجاهلية، والله أوليدي لا أضع رأسي على الوسادة حتى يصبح معي شيء كأنه محمي» (ص٣٥-٣٦).

– فاقة الخصوبة : وتأخذ أشكال عدة :

– إما يكون الأشخاص مصابين بالعقم (زوجة الفقيه السي محند أو بناصر، وهموشة)،

– أو مصابين بالعجز الجنسي أو خمود الطاقة الجنسية (الفرسيوي) الجد قبل تجربته الربانية، ومحمد العكيوي الذي «ينعض في كل وقت إلا عندما يكون بين ساقي امرأة (ص٨٤) وزوجة سلام الفرسيوي»،

– أو مصابين بالعنوسة (يامنة، ونورية)،

- أو تضع النساء رامزات بذلك إلى الخصوبة، لكن ما أن يفعلن ذلك حتى يمتن (فضيلة أم محمد الفرسيوي، نجمة أم نورية، والمجذوبة أم الفرسيوي الحفيد)،

- أو لكون هذه الشخصيات ترفض أن تخلف عقبا (الفقيه محمد أو بناصر، ص١٣٠، ومحمد الفرسيوي نفسه، ص٩٣).

إذا نظرنا إلى «جنوب الروح» من هذه الزاوية اكتسى اختفاء الفرسيوي الملغز بعدا رمزيا، وصارت «تجربته الربانية» بمثابة رحلة أو طقس مساري موضوعه البحث، في عالم اللامرئي، عن القوة الجنسية الخارقة، وهو ماتأتى له حيث لم يستعد فحولته السابقة فحسب: «ومررت (الجنية) يدها على ذكره فصار مثل ذراع» (ص٧٧)، بل ونقل أيضا بالعدوى، على شاكلة ما يقع في السحر المعدي (magie contagieuse)، هذه الطاقة المتجددة إلى كل مخلوقات دوار بومندرة من بني الإنسان والحيوان على السواء:

«لم يبق في الدوار رجل لم يباشر زوجته في ذلك الفجر، بل لم يبق حمار ولابغل لم يضرب خلقته في أحشاء أقرب حيوان إليه، حتى إن ثور ولد السي حمو ظل اليوم كله ينكح الأتان المربوطة حتى قلنا هذا يوم القيامة» (ص٢٥).

وإذا كان كل ما سبق يضمر استيهام القوة الجنسية الخارقة لدى المرأة - كما مر بنا - فإنه أيضا يشكل امتثالا لكلمة الجد الآمرة بإيصال السلالة.

ج - اختلاف الأجيال أو قانون الجد

يتيح المنظور الذي تقع فيه القراءة الحالية اعتبار الخيط الناظم للمادة الحكائية في «جنوب الروح» هو قانون الجد متمثلا في الأخ الأكبر للفرسيوي الذي سيصير بدوره جدا لسلالة الفرسيوي التي ستتألف، فضلا عنه، من ابنه محمد الفرسيوي وولد هذا الأخير (سارد الرواية). ودوار بومندرة الذي أسسه الفرسيوي الجد لا يعدو في نهاية المطاف محاولة لاستنساخ مكان آخر، هو دوار «بوضيرب»، على النمط التكراري. وبالاستناد إلى التأكيد - المذكور أعلاه - القائل إن «استنساخ المثيل يعيق كل ولوج للآخر أو المغاير»، يمكن القول إن «جنوب الروح» وإن كانت

تتمحور حول موضوعة مركزية قد تكون هي «موت المكان»، فإنها تروي أيضا حكاية انخراط ثقافة في دورة الحياة والحيوية والتجديد مع ما يصادفه الإيصال الثقافي، باعتباره محرك هذا التحول، من صعوبات. ومن ثمة، ففيما وراء الموت الظاهري لبومندرة وأشيائها وكائناتها هناك استمرارية ما. استمرارية يؤكد عليها السارد في غير موضع من الرواية: «وقال الناس هذا آخر الزمن، فلم يكن ذلك آخره» (ص٤٥)، «وظن الناس أن القيامة قريبة لا مراء في ذلك. لكن القيامة لم تقم» (ص٤٥).

مباشرة بعد ثأر الأخ الأكبر للفرسيوي لزوجته وأخيها بقتل «أعز الرجال» من عائلة الخصم[٣٥]، وجّه أخو الفرسيوي الأمر التالي لأخيه:

«إذا وصلت فاس فاسأل عن الطريق إلى زرهون، فإذا وصلت الزاوية فاسأل عن أهل الريف، ستجد هناك شتاتا من بني توزين وبني ورياغل وقلعية وغيرهم. وقال: إذا كبر الأولاد فارجعهم إلى الريف، (أمراسن أبريذ نباباتسن) [عرفهم طريق أبيهم، حيا أو ميتا]» (الرواية، ص٤١).

تتجلى الرغبة في تحقيق إيصال على النمط التكراري في العناصر التالية:

- القوم الذين يؤمر بالاتجاه نحوهم: إنهم من «أهل الريف»، مما يضمن أمنية ببقاء السلالة داخل عالمها الرمزي الأصلي نفسه.

- مهما طالت الإقامة في المكان المستنسخ، فالمآل يجب أن يكون إلى الأصل. والعبارات المستعملة هنا شديدة الدلالة: (عرِّفهم - طريق - الأب - الحياة- الموت). بمعنى أنه يُراد لقانون الأب أن يكون من القوة والإلزام بحيث يتعالى عن الحياة والموت.

تندرج كلمة الأخ الأكبر - الذي يمكن اعتباره أبا بالنظر إلى رسوخ قاعدة اختلاف الأجيال في المجتمع التقليدي بشكل يمنح للكبار سلطة على الصغار حتى وإن كان هؤلاء الكبار من خارج العائلة - تندرج ضمن هذا النمط للإيصال في النموذج المتحجر، ذلك أن الابن لا يملك فيه أي شيء ليقوله، لأنه لا يعدو مجرد عائد. إنه نمط لا يُعترف ضمنه بالمغاير، ليس فيه للصغار مكانة أمام الكبار، كما أن الأنثوي مُقصى عنه. ومن هذه الزاوية يمكن فهم خرق قاعدة غشيان المحارم على صعيد المتخيل، في حكاية الفرسيوي، ورغبته في التحول إلى أنثى، بمثابة عرقلة غرضها إعاقة هذا القانون.

ويهمنا تتبع مآل هذا الإيصال من خلال دراسة علاقة الأب والابن في «جنوب الروح» : علاقة الفرسيوي بابنه محمد، ثم علاقة هذا الأخير بابنه السارد.

أ - قانون الجد : تولى الفرسيوي مهمة الإيصال، فروى لابنه محمد أنه:

«حفظ كل شيء، وصار يعرف الطريق من بوضيرب حتى عزيب مضار حجرا حجرا، وشجرة شجرة، ويعرف الطريق من بوضيرب للناضور كأنه يمر منها كل يوم، يعرف الدوار بيتا بيتا، يعرف الحقول وعدد أشجار اللوز، ومنابع الماء، والفقهاء، وأسماء الرجال والنساء والأطفال، وكل ما وقع لهم من أحداث وطرائف، ويعرف أسماء الموتى موت الله، وأسماء القتلى ومن قتلهم، يعرف قصص الغرام، وما نتج عنها من معارك، ويعرف الخيانات الزوجية، والأكاذيب والإشاعات والمجانين والأولياء والمتصوفة وأهل الله» (ص ٢٨).

غير أنه إلى جانب ذلك، نقل شيئا آخر، هو الأحاجي التي ستؤدي وظيفة شبه حاسمة في تغيير مسار الابن محمد الفرسيوي وعلاقته بقيم الجماعة ومعاييرها كما سنرى بعد قليل : «كان محمد يستمع للفرسيوي، ويسبح في الفضاء الفسيح لأحاجيه (...) وكانت هموشة تعلق على ذلك بأن الطفل الذي لا يرضع من أمه يظل طفلا حتى يموت» (ص٦٢).

وإذا كان هذا النقل يشكل امتثالا لقانون الجد، ويتم وفق طرق النقل في المجتمع التقليدي حيث يتم من جيل الكبار إلى الصغار، إذ شارك في تعريف محمد الفرسيوي بالأصل كل من أبيه، وابن عمه سلام، وزوجة أبيه هموشة، فإنه يترك بياضا، كأنه يريد أن ينقل نسيانا ما. فقد تغيب الفرسيوي عن بومندرة خمسة أعوام ليس بوسع أي أحد معرفة أين قضاها لأنه تكتم عليها ناقلا حقيقتها إلى عالم الموت نفسه، تاركا الجماعة متخبطة في تفسيرها إلى أن وجدنا أنفسنا أمام ثلاثة تأويلات:

- رواية الفرسيوي نفسه: ينفي فيها نفيا تاما أن يكون تغيب كل هذه المدة زاعما أنه لم يختف إلا نصف ساعة (ص٢٤)، ولما أرادت هموشة معرفة ماجرى خلال كل هذه الحقبة: «قطع دابر أسئلتها بتهديد صارم إن هي خاضت معه مرة أخرى في هذا الموضوع» (ص٥٠).

- رواية يامنة: هي التي اتبعتها الجماعة، وتفسر الاختفاء باعتباره شبه رحلة مسارية في العالم الخفي:

«روت يامنة أنها تبعت الفرسيوي منادية عليه بأعلى صوتها، فإذا البغلة تطير فجأة مثل نسر هائل وتختفي بالفرسيوي في عنان السماء.

فسرت يامنة بعد ذلك ما رأته بكون الفرسيوي قد وقع على جنية فأغوته، وتبعها الناس في هذا التأويل» (ص٥٠).

– رواية العجوز حادة: نقلتها عن حدو. وتذهب إلى أن الفرسيوي قد عاد إلى المكان الأم، وتزوج فيه بامرأة أخرى:

«متى اختفى الفرسيوي مع الجنية؟ الجنية؟ الجنية هي بني آدم، تزوج في الريف والسلام (...) كيف يلد الرجل من جنية واش حمقتي؟» (ص ١٣٨).

«الرواية الأولى عن اختفاء الفرسيوي التي تقول إنه كان مجرد إقامة في الريف مع امرأة أخرى خلف منها ثلاث بنات. حدو هو الذي أتى بالحكاية من الريف فتلقفتها أمه وصارت لا تفتر عن روايتها» (ص١٣٩).

– رواية محمد الفرسيوي: هي تركيب من روايتي يامنة وحادة، ساقها الفرسيوي الابن في حلقة بمكناس فيما يشبه ما يسميه المحللون النفسانيون بـ «الرواية العائلية». لقد عاد محمد الفرسيوي إلى بوضيرب دون أن يعود. فقد مر من تجربة زواج بجنية لم تمنحه فحولة جنسية مضاعفة فحسب، على غرار ما يصل إليه المرء باستعمال وصفات ما تسميه كتب السحر بـ «أبواب تقوية الجماع»، بل منحته أيضا قدرة مجامعة ماشاء من النساء عن طريق الاستحضار، ونقلته أيضا إلى بوضيرب، أي أعادته في المتخيل إلى الأصل، مكّنته من الامتثال لقانون الجد في المتخيل، لكنها سرعان ما اقتلعته من هذا الأصل بإعادته إلى النسخة، إلى بومندرة، والاحتجاب عنه بشكل نهائي لكونه طلب منها أن يتحول إلى امرأة ويضاجع نفسه. إذا كان الجن، بحسب فرويد، تعبيرا عن رغبات مكبوتة[٣٦]، فإن حكاية سوالف يمكن اعتبارها – في نهاية المطاف – تمثيلا رمزيا لرغبة في انتهاك قاعدة غشيان المحارم. وعقاب سوالف للفرسيوي يمكن اعتباره عقابا للرغبة في انتهاك قاعدة اختلاف الجنسين.

ب - الابن محمد الفرسيوي أو التحول داخل الديمومة

تلقى الابن قانون الجد - كما مر معنا - على شكل حكايات مطولة ومتواترة كان يحكيها له جيل الكبار (أبوه، وسلام ابن عمه، ثم هموشة) حول الأصل والنزوح، أي أنه عرف بطريق أبيه، على حد تعبير الفرسيوي الأكبر. تلقى تنشئة اجتماعية على النمط السائد في بومندرة، إذ حفظ قسطا غزيرا من المعارف الدينية المتداولة في قريته (القرآن، والأجرومية، وألفية ابن مالك، ولامية الأفعال، وعشرة أحزاب من الشيخ خليل، وابن عاشر، وابن عاصم، ومتون أساسية أخرى كثيرة» (ص٦١)، وهي معارف أهلته ليس لأن يصير فقيها فحسب، بل وكذلك لأن يلتحق بمدينة فاس كي يحصل على شهادة العالمية. لكنه تلقى إلى جانب ذلك أحاجي، ومساحة بيضاء في حكاية الأصل، هي لغز اختفاء أبيه الفرسيوي مدة خمس سنوات. فكيف سيتعامل مع هذا النقل الثقافي؟ قبل ذلك، نود الإشارة إلى أن إصرار محطتين إيصاليتين في سلالة الفرسيوي على محو مساحة معينة في الحكي هو ماسيتيح للتحول أن يتم مع الحفاظ على الأصل، أي أن يجري مع تذكر الأصل وعدم نسيانه. فقد بين عدد لا يستهان به من الدراسات أن قوة الاستذكار تؤدي إلى النسيان، وأن محاولة محو شيء ما في سلسلة الإيصال يظل في حد ذاته نقلا بصيغة النسيان، وبالتالي فما يراد له أن ينسى يظل قابعا في لاشعور الجماعات والأفراد على السواء، وما أن تتاح له فرصة الظهور حتى يطفو على السطح من جديد[٣٧].

فيما وراء انفصام شخصية محمد الفرسيوي ظاهريا، يمكن اعتبار هذه الشخصية نموذجا لرجل التحول. كما يمكن فهم تناقضات سلوكه باعتبارها تعارضات وجدانية (ambivalance) أمام قانون الجد، أو تعابير رمزية عن الصعوبة التي يجدها المرء في الحفاظ على أصل ما، على إرث ما، مع الانخراط في دورة التحول والتجديد. تعارضات وجدانية بمعنى.

هكذا، فخلافا لرغبة الجماعة التي كانت تريد له أن يتحول إلى فقيه أو أن يلتحق بالقرويين، نزح إلى المدن الكبرى التي تجري فيها التغييرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بإيقاع سريع (مكناس، الرباط، البيضاء، مراكش)، ليشتغل في فرن، ثم بوابا في عمارة، وحمالا، وطباخا، وكسالا في الحمام، وبائعا متجولا، وفقيها يكتب التمائم ويضرب «المحلة» (المندل)، وسمسارا، وخياطا للجلابيب والبرانس، ومصلح ساعات (ص٧٣-٧٤).

بالإضافة إلى ذلك، فقد توّج رحلة تيه مماثلة لرحلة أبيه الفرسيوي كما ساقها هو في حكايته المتخيلة حول الأصل، هذه الحكاية التي بلغ فيها تماهيه مع الأب ذروته من خلال الخلط بين مقاطع من حياة الشخصيتين بشكل يجعل من العسير الفصل بينهما دون قراءة الفصول الموالية من الرواية. وقد توّج رحلته تلك بزواج من الأباعد، أي من امرأة تقع خارج مجال أصله الجغرافي والسكاني (امرأة من مكناس)، منتهكا بسلوكه هذا التقليد المغربي الذي كان يفضل الزواج من الأقارب، وأنجب من هذا الزواج ولدا واحدا سرعان ما ماتت أمه، وكأن الأمر يتعلق باستنساخ حرفي لحياة أبيه الفرسيوي (الذي حالما وضعت زوجته فضيلة محمد الفرسيوي ماتت هي الأخرى) ليستقر - قبل اختفائه النهائي - في مدينة الرباط مع ابنه، في بيت واحد ويعاقر الخمرة بجانبه في حانة واحدة.

يقول الفرسيوي الحفيد (أي ابن محمد الفرسيوي) :

«يصلني صوت الفرسيوي في الكونتوار رافعا عقيرته بالإنشاد يخلط البردة والعاصمية وابن عاشر ومجموع المتون التي حفظها (...) أيام كان يمني نفسه بالانتقال من بومندرة إلى رحاب القرويين. تتعالى قهقهات أصحابه قصاصين وشعراء يتلهون بفقيه يضرب الطاسة، ويحفظ المتون، ويعقد حلقته في جوطية يعقوب المنصور، أو العكاري يحكي قصصا من ألف ليلة وليلة وسيرة ابن ذي زين، ويدخل فيها عناصر من سيرة والده الفرسيوي، أو من قصته مع المجذوبة» (ص١٢٢).

إلا أنه نسج لنفسه، بموازاة ذلك، صورة أخرى لدى الجماعة بدوار بومندرة، حيث ظل يتردد على القرية سنويا، طيلة عشرين عاما، زاعما أنه يقيم في دوار بوضيرب. ولم يكن يعلم بحقيقة هذه الإقامة الوهمية سوى هموشة التي مضت إلى حد التواطؤ معه، مما يتيح إدراجها ضمن النماذج النسائية المساهمة في التحول الاجتماعي والثقافي :

«كان يجلس إليها ساعات طويلة، يملأ منها دفتره الصغير بتفاصيل إقامته الوهمية في الريف. تملي عليه الأسماء والأحداث وترتب له الوفيات والولادات، والأمراض والمواسم، والخصومات، في ظل مؤامرة محكمة التدبير لا يعرفها سواهما، بدون ثرثرة زائدة ولا محاولة للفهم» (ص ١٤٩).

إذا كان محمد الفرسيوي يؤشر على التحول، فإن هذا التغيير يضمر تعارضا وجدانيا بين قطبين: صعوبة تجاوز الأب، ثم تحقيق هذا التخطي بشكل من الأشكال. يمكن تفسير رفض الفرسيوي تتويج تحصيله الدراسي من المعارف الدينية بالتحول إلى فقيه أو الالتحاق بجامعة القرويين باصطدامه بممنوع الأب، وهو موضوع تطرق إليه فرويد في دراسة له تحمل عنوان «اضطراب ذاكرة حول الأكروبول»، حيث عالج الصعوبة التي واجهها في السفر إلى أثينا بإرجاعها إلى «قساوة ظروف الحياة التي اجتازها في شبابه»، فاستنتج من ذلك وجود أثر ممنوع، هو ممنوع المضي أبعد من أبيه، ثم استخلص أن: «كل شيء يتم كما لو كان الأساسي في النجاح يتمثل في المضي أبعد من الأب، كما لو كان ممنوعا دائما تجاوز الأب»[٣٨]. لكن بموازاة الامتثال لقانون الأب، من خلال التماهي معه عبر رحلة تيه وسرد الأحاجي، نجد خرقا معينا لممنوع الأب من خلال الزواج بامرأة من الأباعد، و«المتاجرة» بحكايات الأب، ومزاولة مجموعة من المهن الحضرية، ثم تدنيس معارفه القدسية في جلسات السكر.

غير أن هذا التجاوز لا يتم دون إحساس بالذنب، بل وربما بخوف من التعرض لانتقام الأصل. إحساس الإثم، هذا، والخوف من انتقام الأصل سيمتد إلى الفرسيوي الحفيد نفسه. ويتم التعبير عنه بمقاطع الكذب الذي تتواطأ فيه هموشة ومحمد الفرسيوي «ضد» الجماعة من جهة، ومحمد الفرسيوي وابنه (السارد) «ضد» الأصل وقد أضحى اسما مكتوبا على ورق من جهة ثانية :

«يخرج الفرسيوي من جيب قشابته رسالتي الأخيرة ويقرؤها مرات ومرات بصوت مسموع ومرنم كأنه يسرد «الميلودية». يفعل ذلك بإعجاب شديد لأن الرسالة، باستثناء مقدمتها التي تتحدث عن الحوالة والأشواق التقليدية، هي عبارة عن نشيد شجي في ذكرى دوار بوضيرب الذي قدمت منه سلالتنا وتوجته منذ اليوم الأول لهجرتها، ملكا لحنيننا الدائم. أتكلم عن هذا المكان الذي لا أعرفه مستعملا كل أحزاني الصغيرة لجعله حرقة تلمع أيامي الضجرة، فيتعجب والدي من ذلك ويطرب له، ويقول سبحان من يجعل الدم مربوطا بنبعه الأزلي، ويقول ذلك ولا يحس بأي نبض خاص يشده إلى ذلك النبع السحيق، إلا ما تبقى في قرارة نفسه من إحساس ساخر، من تلك اللعبة التي مارسها على بومندرة أيام كان يدعي الإقامة في الريف» (ص ١٤٦-١٤٧).

إحساس وإجراء يذكران بأحاسيس الجماعات التقليدية بعد موت أحد أعضائها وبطقوس مداراتها للميت خشية التعرض لانتقامه. فالفترة التي تعقب الموت تعتبر أكثر الفترات إثارة للفزع لدى الجماعة لاعتقادها أن الميت يكون بين حياتين، وبالتالي لا يزال يحتفظ ببعض سلطاته على الأحياء، ومن ثمة ضرورة اتقاء شره وحنقه وخطر عدواه عبر طقوس استعطافية تتوخى محو الإهانة التي لحقت بالميت ونيل صفحه(٣٩).

ج - الفرسيوي الحفيد أو التحول والانخراط في دورة الحياة

يجسد الفرسيوي الحفيد مثالا أو حالة لمسارات تحول الأصل. إنه مثال لسكان بومندرة الذين رحلوا عن القرية في اتجاه إفريقيا أو أوروبا ودخلوا في مدارات ثقافية أخرى، والذين تتحدث عنهم الرواية في أماكن متناثرة (ص٣٥، ٤٤، ٤٦، ١٥٣...). سيتلقى إيصالا مزدوجا ربما يرمز في لحظتيه- ضمن ما يرمز - إلى الانتقال من مرحلة المشافهة إلى طور الكتابة: النقل الأول تم عن طريق الحكي الشفوي. موضوعه تيه الفرسيوي في الجنوب (تنفوت، مراكش...)، وزواجه بالمجذوبة، ومولد هذا الحفيد، ثم موت المجذوبة. وما ظل لغزا في تيه الفرسيوي وراء المرأة التي تراءت له في مكناس ثم في مراكش يرد تفسيره في سياق هذا النقل بالضبط، وعلى لسان ابن محمد الفرسيوي، أي حفيد عائلة الفرسيوي (كانت الرحلة رحلة تيه توجت بالزواج من خادم مكناسية). غير أن محمد الفرسيوي وإن كان حكى ذلك لابنه في مرحلة مبكرة من عمر هذا الأخير، فإنه سرعان ما سيظهر ما يبدو إحساساً بالندم على ذلك، كأنه شعر بخيانة قانون الجد (الزواج بالأقارب)(٤٠)، ولذلك سيحاول كبت متوالية الحكاية المتعلقة بزواجه من المجذوبة، وتحويلها إلى بياض مماثل لذلك البياض الذي تركه الفرسيوي الأب بخصوص اختفائه مدة خمس سنوات. يقول الحفيد: «هذا ما أفسر فيه بياضا طويلا في الحكاية» (ص١١٨)، «في ذلك الهبوط نحو وادي أمليل يوجد بياض كثير في الحكاية، يرجع ذلك للحظات الصمت الكثيرة التي انتابت والدي بعد حديث مقتضب عن موت (المجذوبة) في نهاية ضحكتها» (ص١١٩).

محاولة الكبت هذه تتضح من خلال حرص محمد الفرسيوي الشديد على التأكد مما إذا كان ابنه قد نسي حكاية الأصل الجديد بالفعل أم لا:

«... كنت ادعي أنني لا أتذكر شيئا فيبدي (الأب) أسفه على أنني سأعيش بقية حياتي مثقلا بهذا النسيان. لكنني كنت أعرف أن كل اهتمامه بالموضوع هو فقط للتأكد كل مرة أنني لا أتذكر شيئا. لقد بقي في نفسه شك من أن يكون ما حكاه لي في تلك الطفولة الباكرة قد علق بذهني، وهو لايريد أن يتقاسم مع أحد تفاصيل تلك المرأة التي عبرت حياته مثل حلم» (ص١٢٢).

أما الإيصال الثاني، فأخذ هيئة رمز على الشاكلة التي تناولت بها آسيا جبار هذا الموضوع في روايتها «فانتازيا» عندما رمزت للإيصال الثقافي بملعقة فضية صغيرة تناقلتها ثلاثة أجيال: «الأب، البنت، ثم الحفيد. فقد تلقى الفرسيوي الحفيد من أبيه دفتره الصغير الذي يتألف من ٢٠ صفحة، والذي كان دوّن فيه كل ما روته له هموشة في مرحلة تواطؤها معه في موضوع إقامته الوهمية بالريف.

بجانب هذا الإرث المزدوج، سيتلقى الحفيد لغة أخرى، من خلال ولوج مدار المدرسة العصرية، ووصوله إلى كلية الحقوق بالرباط. وعند هذا الحد، ستكون المسافة مع الأصل قد ارتسمت إلى الأبد، ويغدو الإيصال على النمط التكراري مستحيل التحقق. وهنا تأخذ إحدى الجمل الواردة في مستهل الرواية معناها الممتلىء: «لا يرجع شيء يذهب أبدا» (ص٣٥). وهذه الجملة تحتمل تأويلين نميل إلى ثانيهما: الأول: ربما تضمر حنينا إلى ما انقرض، ورغبة دفينة في عودته على استحالة هذه العودة، أي تضمر تعلقا بالماضي. أما الثاني: ربما تضمر الجملة نفسها تسليما بالتجديد، إيمانا بأن الضعف هو بكل بساطة مستحيل التحقق، ذلك أن : «ما من شيء إلا وله خاصية كونه لا يكون إلا واحدا، الأمر الذي يضفي عليه قيمة كبرى، وسلبية كونه لايُعَوّض، الأمر الذي يحط من قيمته للغاية»[(٤١)].

فالفرسيوي الحفيد سيصوغ خطابا عقلانيا، ليس لقصة أبيه فحسب، بل وكذلك لقصة النزوح بكاملها. بخصوص الأولى يقول:

«لم تكن (زوجة محمد الفرسيوي/أم السارد) سوى بنت يتيمة خف عقلها في دار الباشا حمو، من كثرة ما عذبها الشغل، ومكائد النساء، والشبق المؤذي لصبيان الباشا. فهامت على وجهها يسلمها بر إلى بر، وبحر إلى بحر. والرجل لم يكن سوى فقيه دوخته الأحاجي وهشاشة سلالة أضنتها الهجرات والأحلام الموعودة. فهام على وجهه باحثا عن سكينة» (ص ١١٦ - ١١٧).

وبخصوص الثانية يقول :

«وفجأة بدا لي الأمر في غاية السخافة. فهذه القضية كلها بأحلامها، ورحلتها، وتهاويمها لا تساوي بصلة، فأحرى أن تساوي جلسة في مقهى باليما، بجرائدها ومتسوليها ونجومها البالية» (ص١٦٢).

خاصة وأن الوسط ساعده على أخذ هذه المسافة إزاء إيصال التقليد، معتبرا «هذا النوع من القصص التي يبحث فيها الناس عن قرى أجدادهم لم يعد له وجود إلا في الأفلام» (ص١٦٢).

نعم سيمتثل الحفيد لرغبة الجد، بالعودة إلى دوار بوضيرب، لكن هذه العودة سيقتصر موضوعها على البحث عن أبيه محمد الفرسيوي الذي اختفى إلى الأبد. ثم عندما سيصل هذا الحفيد إلى المكان الأم، ستتحول العلاقة بالميراث الثقافي بكامله إلى مجرد حنين مماثل لذلك الذي جلب أعمار ولد سلام الفرسيوي إلى بومندرة، ولأولئك الذين يعودون إلى بومندرة، حيث «يأتي الواحد منهم مرة واحدة فيقول ابني هنا وابني هنا وأفتح الباب في هذه الجهة، وأشيد الحمام في تلك، ثم يذهب فلا يرجع أبدا» (ص٣٥). حنين مماثل، كذلك، لنظيره الذي يستشعره الكائن البشري عامة للأصل والبدء، والذي يتولد عن الإحساس بالذنب أمام التطور الجارف في الحياة والقيم. وهنا تأخذ «جنوب الروح» بعدها الكوني، ويغدو بالإمكان القول إن «ما يقوم به الكاتب (الروائي) فعلا هو تحليل ظواهر بهدف أن يستخلص منها قوانين عامة مفسرة للسلوكات البشرية»(٤٢).

الخاتمة

إذا كانت «جنوب الروح» تمثل بالفعل حقلا خصبا لتقاطع حقلي الإثنولوجيا والتحليل النفسي، حيث لم تقدم لنا من المعطيات ما أتاح اختبار فرضية العمل الرئيسية التي اشتغلنا بها فحسب، بل وكذلك تقاطعت في الصيرورة التي رسمتها لشخوصها وفضاءاتها مع بعض التنظيرات المصاغة في حقلي النفس والمجتمع، فإنها تستمد تميزها من أبعاد أخرى شاعرية نكتفي بذكر أحدها، ونعني به هذا الإحساس الذي ينتابنا بعد إنهاء قراءة العمل: إحساس أن «جنوب الروح» ذاتها - كبومندرة بالقياس إلى بوضيرب - ليست سوى نسخة أو محاكاة للحكاية الحقيقية التي لم تصلنا ولن تصلنا أبدا، وهي رواية:

أ – ما حكته هموشة والفرسيوي وسلام لمحمد الفرسيوي، فدوّنه في دفتر صغير.

ب – القصيدة الكبرى التي ختمت بها يامنة مشوارها الشعري، والتي استغرق إنشادها ثلاث ليالي (ص٦٩)، قبل أن تخلد إلى الصمت الأبدي. وهي قصيدة ذكرت فيها الشاعرة قصة كل الأحداث التي عاشتها الجماعة البشرية، منذ إقامتها في موطنها الأصلي بوضيرب إلى نزوحها إلى بومندرة وما أعقب هذه الإقامة من تلاش.

ج – ما حكاه الفرسيوي للمتحلقين حوله في مدن مكناس والرباط والبيضاء ومراكش حول الأصل والنزوح. وعند هذا الحد يكون العمل الروائي الحالي قد خرج من المكان الذي كان يُفترض أن تخرج منه الرواية المغربية كي تبقي على صلة ما بين المشافهة والكتابة، ونقصد به معطف الحلايقي[٤٣]، على غرار ما تم في المسرح، وهو ما لم يغب عن بعض المسرحيين المغاربة أمثال الطيب الصديقي، عندما يخاطب هذا الحلايقي قائلا:

«منك تعلمنا جوهر مهنتنا. من خلال عصا واحدة لا غير تحولها حسب إرادة الحكي، تصبح العصا شجرة مخضرة، تتحول إلى مظلة أو إلى حصان راكب... وفجأة هو ذا السيف الذي يجرح أو هو ذا القلم الذي يدون...»[٤٤].

وواضح أن الحكاية الحقيقية هنا إنما ترمز للرواية الحقيقية التي يبدو أن إحساسا ينتاب صاحب «جنوب الروح» بكونه لم يكتبها بعد، والتي قد يكرس أعماله السردية المقبلة لرحلة البحث عنها على غرار ما يكرس الشعراء مجمل إبداعهم بحثا عن القصيدة الحقيقية. هذه القصيدة التي وإن كان سيتعذر إلى الأبد الوصول إليها، لأنها نبع الإبداع وواحته العظمى، فإنه يمكن مع ذلك للقارىء والناقد أن يهتديا معا، كل ببوصلته الخاصة، إلى موقع هذا العمل الأدبي أو ذاك منها، وبالتالي الحكم على جودته. أمر نفهمه جيدا عندما نستحضر أن الأشعري دخل الرواية من باب الشعر.

الهوامش والمراجع

(1) Michel Foucault, Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1966, p. 385.

ولمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، يمكن الرجوع إلى :

- Giordani CHARUTY, Anthropologie et psychanalyse, le dialogue inachevé, in Collectif, Vers une anthropologie du présent, Paris, Éditions de la maison de l'homme, Coll. Ethnologie de la France, Cahier 7, 1992, p.76.

(2) Francois LAPLANTINE, Clefs pour l'anthropologie, Paris, Éditions Seghers, 1987, p. 216.

(3) Ibid., p. 179.

(٤) في هذا الشأن، يمكن العودة إلى :

- Carlo SINI, La philosophie théorétique, traduit de l'italien par Claire Hausen, Éditions Mentha, 1992.

(5) Francois LAPLANTINE, Clefs pour l'anthropologie, op. cit., p. 216.

(6) Ibid., p. 216.

(7) Jean BELMON-NOEL, Psychanalyse et littérature, Paris, P.U.F., Coll Que-sais-je?, 1978, p.11.

(8) Sigmund FREUD, Cinq psychanalyses, Paris, P.U.F., 1954.

(9) Serge LECLAIRE, Psychanalyser, Paris, Éditions Minuit, Coll. Points, 1968.

(10) Jean-Marie GIBBAL, Tambours d'eau, Paris, Le Sycomore, 1982, p.29.

(11) Ibid., p. 35.

(12) Ibid., p. 37.

(١٣)لأخذ فكرة عن التحليل النفسي والنقد الأدبي، يمكن العودة إلى:

- Jean BELMON-NOEL, Psychanalyse et littérature, op. cit.

- د. خريستو نجم، في النقد الأدبي والتحليل النفسي: فصول في تحليل الفكر والأدب والفن، بيروت.

- دار الجيل، طرابلس - مكتبة السائح، ١٩٩١، ص ٢٨-٤٨. علما بأننا نغض الطرف هنا عن إيراد أمثلة للأعمال التي قاربت أعمالا أدبية من هذا المنظور.

(١٤) نشير إلى أن هذين المستويين مجتمعين لا يشكلان سوى شطر من الانثروبولوجيا الأدبية التي يمكن أن تتضمن قسما آخر يدور التساؤل فيه عن دراسة الأدب باعتباره محايثا للكائن البشري، والبنيات الكونية للمتخيل فضلا عن مقاربة الإنتاج الأدبي بحسب تنوع الأقاليم الجغرافية والمناخات الثقافية بغية الوصول إلى المتغيرات المتحكمة في تشكيل مكونات النصوص الأدبية والمفسرة لاختلافاتها والتقاءاتها... وهذه الانثروبولوجيا لم تتبلور بعد، وإن كنا نقف على ملامح منها في أعمال نذكر من بينها:

- Gilbert DURAND, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Introduction á l'architypologie générale, Paris, Bordas, (1969), 1984.

- Rene GIRARD, Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris, Éditions Bernard Grasset, coll Pluriel, 1961.

- Raymond QUENEAU (Sous la direction de), Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des littératures, Paris, Librairie Gallimard, vol. 1 (1955) et vol. 2(1956).

(١٥) انظر :

- Robert LOWOE, Histoire de l'ethnologie classique, des origines á la 2éme guerre mondiale, Paris Payot, coll. Petite biliothéque payot, 1971, p.11.

- ويمكن العودة لترجمة الكتاب الحالي التي أنجزها نظير جاهل تحت عنوان: تاريخ الاثنولوجيا، من البدايات حتى الحرب العالمية الثانية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٢، ص٥. ولمزيد من التوسع في المصطلح الذي نحن بصدده، يمكن الرجوع إلى: سليم دولة، ما الثقافة؟، الدارالبيضاء، منشورات المستقبل، الطبعة الثانية، ١٩٠٠.

(١٦) جلبير غرانغيوم، اللغة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي، ترجمة محمد أسليم، مكناس، الفارابي للنشر، ١٩٩٥، ص١١٠-١١١.

(١٧) يقول بنفنست: «... يحيل التجديف على تدنيس لغوي دون إتمامه وتؤدي وظيفته النفسية، لكن بقلبها وإخفائها». انظر: Emile BENEVENISTE, Problémes de linguistique générale, Paris, Gallimard, Coll. Tel., 1974, t. II, pp. 255, 257. وللإشارة فإن بنفنست يستند في إثارته للظاهرة إلى التعريف الذي يمنحه فرويد للحرام، وهو: «الحرام هو منع سحيق، فرضته من الخارج (سلطة)، وموجه نحو أقوى الرغبات في الإنسان. والنزوع نحو انتهاكه يصر في لاشعوره، والناس الذين يحترمون الحرام تنتابهم مشاعر وجدانية تجاهه»، ضمن المرجع نفسه، ص٢٥٥.

(١٨) جلبير غرانغيوم، اللغة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي، مرجع سابق، ص١١٤.

(١٩) Gérard MENDEL, La crise de générations, Étude sociopsychanalytique, Paris, PUF, 1969, p. 44.

(٢٠) يطلق اسم الريف في المغرب على جماعة لغوية وثقافية بربرية تقطن في شمال البلاد، فيما يطلق على الريف بمعناه الشرقي اسم القرية أو البادية.

(٢١) Giordana CHARUTY, Anthropologie et psychanalyse..., op. cit., p.76.

(٢٢) جلبير غرانغيوم، اللغة والسلطة والمجتمع...، مرجع سابق، ص١٠٩.

(٢٣) Guy ROSOLATO, Essais sur le symbolique, Paris, Gallimard, Coll. Tel, p.42.

(٢٤) جلبير غرانغيوم، اللغة والسلطة والمجتمع...، مرجع سابق، ص١٠٩.

(25) Ibid.

(26) Ibid.

(٢٧) زكريا القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، قدم له وحققه: فاروق سعد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣، ص٣٤٣-٣٤٤.

(٢٨) الشامان: يطلق على شخص من رجال الدين أو المطببين فيما يسمى بـ «المجتمعات البدائية»، تكمن قدراته فوق الطبيعية في تمكنه من تقنيتي الشطح والملك أو المس (Possession). ووسيلة تمكنه منهما هو إجراء سفر إلى السماء خلاله، يشن حربا ضد الآلهة أو يفتنهم. انظر: مؤلف جماعي، أبحاث في السحر، ترجمة محمد أسليم، مكناس، سندي، ١٩٩٥، ص١٣.

(29) Mircea ELIADE, Mythes, reves et mystéres, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1957, pp. 102-105, et Mircea Eliade, Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase, Paris, Payot, 1983, pp. 160-165.

(٣٠) عن: كاترين باكيس - كليمون، «الموضوع الردئ»، ضمن مؤلف جماعي، أبحاث في السحر، مرجع سابق، ص. ٤٧-٦٣.

(٣١) التصنيفات الواردة، على أهميتها، لا تعدو مجرد ترتيبات أمبريقية. نحن واعون بذلك، ومتأكدون بأن تعميق تحليل هذا الجانب من الرواية، ضمن إطار مرجعي ملائم، يمكن أن يفضي إلى خلاصات أعمق.

(٣٢) حول هذا الموضوع انظر، على سبيل المثال:

- Mircea ELIADE, Mythes, reves et mystéres, op. cit., pp. 277-229, et Jacques Marcireau, Histoire des rites sexuels, Paris, Robert Laffont, 1971.

- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٨، المجلد١، ج٢، ص ١٥٨-١٦٠. وفراس سواح، «الإيقاع الجنسي في أسطورة الشرق القديم»، ضمن مجلة المعرفة (السورية)، العدد: ١٨٨، تشرين الأول (أكتوبر)، ١٩٧٧، ص ص ١٧-٣٥. ودون اختزال طقس بلماون إلى شعيرة خصوبة، تطرق عبدالله حمودي إلى الجانب الجنسي في الكرنفال المذكور ضمن كتابه:

- La victime et ses masques, Paris, Seuil, 1988.

(33) Nedjima PLANTADE, La guerre des femmes. Magie et amour en Algérie, Paris, La Boite á Documents, 1988, p. 57.

(٣٤) انظر:

- Ruth MENAHEM, La mort apprivoisée, Paris Éditions Universitaires, 1973, p.89.

(٣٥) يستغل المؤلف بذكاء ظاهرة ثقافية وسلوكا اجتماعيا كان سائدا على امتداد حقب طويلة في تاريخ المجتمع المغربي، وهو ظاهرة الثأر التي تقضي بأن ينتقم آل القتيل من موت قريبهم بقتل شخص من عائلة القاتل ما لم يقدموا فدية وفق مقاييس وطقوس خاصة. وقد تطرق إلى هذه الظاهرة الباحث الفنلندي إدوارد الكساندر

وسترمارك، بعد أن زار المغرب سنة ١٩١٠، في دراسة تحت عنوان: The Blood. Feud Among Some Berbers of Morroco (1934). ولأخذ فكرة عن الكتاب يمكن استشارة العرض المطول الذي أفرده له د. علي محمود إسلام الفار ضمن كتابه الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الدراسات الحقلية في المجتمعات البدائية والقروية والحضرية، الإسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨، الفصل XV : «الثأر عند البربر في مراكش»، ص ٣٤٥ – ٣٥٥.

(٣٦) كثيرا ما يتطرق فرويد إلى تيمة الشيطان والجن من زاوية كونهم آخر للذات. بهذا الصدد، نستحضر قوله: «ليس الشيطان أو الجن بشيء آخر عدا شخصنة الحياة الغريزية اللاشعورية المكبوتة».
انظر :
- FREUD, Sigmund, Caractére et érotisme anal, in Névrose psychose et perversion, Paris, PUF, 1973, p. 147.

وكذلك : «ليست الشياطين في رأينا بشيء آخر سوى رغبات شريرة مستهجنة تنبع من دوافع مكبوحة، مكبوتة».
انظر :
- Sigmund. FREUD, Essais de psychanalyse appliquée, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1933, p. 212.
– أو سيغموند فرويد، إبليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص٦.

(٣٧) نحيل القارئ هنا بالخصوص إلى دراسات جلبير غرانغيوم حول ألف ليلة وليلة وقضية الآيات الشيطانية. ويمكن الاطلاع على قسم من هذه الأبحاث ضمن الكتاب الذي ترجمناه أخيراً تحت عنوان : لغة العلاج والنسيان، دراسات في ألف ليلة وليلة وقضية «الآيات الشيطانية»، مكناس، سندي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

(38) Gilbert GRANDGUILLAUME, La relation pére-fils..., op. cit.

(39) Ruth MENAHEM, La mort apprivoisée, op. cit., p. 130-131.

(٤٠) يرد ذلك على لسان الفرسيوي:
«... يقوم (محمد الفرسيوي) غاضبا يلعن الزمن الذي اضطره لسماع هذا الكلام من رجال من دكارة، مزيان أسيدي، يجيىء السراح ليستقروا في أرض العلماء والصالحين، وربما جاء معهم عيساوة فأصبحت الغيطة تشق عنان سماء بومندرة!» (ص١٤٨)، وواضح أن عيساوة كناية عن مدينة مكناس التي تنتمي إليها المجذوبة.

(41)Clément ROSSET, Le réel et son double, Paris, Gallimard, Coll. nrf, 1978, p.85.

(42) Francois LAPLANTINE, Clefs pour l'anthropologie, op. cit., p.178-179.

(٤٣) لقد تناولنا هذه النقطة بتوسع في دراستنا «حول مفهوم الأشكال ماقبل المسرحية. نحو إثنولوجيا للمسرح المغربي»، ساهمنا بها في القراءة التي نظمتها المدرسة العليا للأساتذة بمكناس، يوم ١٩٩٥/٠١/٢٣، لكتابي الدكتور حسن المنيعي، المسرح المغربي (من التأسيس إلى صناعة الفرجة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (ظهر المهراز)، فاس، ١٩٩٤. وحسن بحراوي، المسرح المغربي: بحث في الأصول السوسيوثقافية، بيروت–البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤. وللوقوف على ما جرى في مجموعة من الثقافات التي انتقلت حديثا من طور المشافهة إلى مرحلة الكتابة، بخصوص الموضوع نفسه، يمكن العودة، على سبيل المثال، إلى الدراستين المهمتين التاليتين :
–Maurice Freedman, Littérature, in Jacques Havet (Sous la direction de), Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines, Deuxiéme partie/Tome premier: Sciences anthropologiques et historiques, Esthétique et sciences de l'art, Paris. La Haye. New York, Mouton Editeur/Unesco, 1978, pp. 70-76.
- R. Richard et J. Seury, Socio-critique et littératures africaines, in L'Afrique Littéraire et Artistique, (Critique et réception des littératures Négro-Africaines), No 50, 1979, pp.69-76.

(٤٤) د. حسن المنيعي، المسرح المغربي (من التأسيس إلى صناعة الفرجة)، مرجع سابق، ص٢٢.